DUKE
UNIVERSITY

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Duke University Libraries

https://archive.org/details/melanchthonslehr01fisc

Melanchthons

Lehre von der Bekehrung.

Eine Studie

zur Entwicklung der Anschauung

Melanchthons über Monergismus und Synergismus

unter besonderer Berücksichtigung der psychologischen Grundlage und der prädestinatianischen Konsequenzen.

Von

Ernst Friedrich Fischer
Licentiat der Theologie.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1905

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

Druck von H. Laupp jr Tübingen.

Div. S.
248
F529M

Meinen Eltern.

635350

Vorwort.

Die vorliegende Schrift ist im Sommer 1904 von der hochwürdigen theologischen Fakultät der Universität Halle a. S. als Licentiatenarbeit approbiert worden und erscheint hier unverändert.

Sie ist hervorgewachsen aus intensiver Beschäftigung mit den Symbolen und speziell aus dem Studium der dogmatischen Strömungen, die zur Konkordienformel hinführen und in ihr selbst fliessen; für diese mir liebgewordenen Gegenstände interessiert worden zu sein. das verdanke ich meinen hochverehrten Lehrern, Herrn Prof. D. Loofs und Herrn Prof. D. Stange, besonders meinem sich allmählich — durch die Güte des Ephorus Herrn Prof. D. Kähler — auf 6 Semester ausdehnenden Aufenthalt im Schlesischen Konvikt in Halle unter dessen damaligem Inspektor Herrn Lic. Stange. Diesen Dank möchte ich auch an dieser Stelle recht herzlich zum Ausdruck bringen.

Wittenberg a. E.
Kgl. Predigerseminar
Weihnachten 1904

Der Verfasser.

635350

Inhaltsübersicht.

	Seite
Vorwort	V
Literatur-Verzeichnis und Erklärung der Abkürzungen	VIII
Einleitung. Anlage der Arbeit	1—6
Orientierung über den Stand des Problems	6—12
Hauptteil I. Die erste Periode Mel.	12—37
a) Materiale Erörterung: Auffassung der Sünde bei Mel. als Voraussetzung	12—15
b) Formale Erörterung über die psychologischen Funktionen, und ihren eventuellen Anteil bei der Umwandlung selbst	15—30
α) Die Sachlage selbst	15—23
β) Weissagungen auf später	23—30
c) Spekulative Erörterung über Stellung der Prädestination	30—37
α) Behandlung der soteriologischen Prädestination	30—32
β) Behandlung der profanen Prädestination	32—37
Hauptteil II. Die zweite Periode Mel.	37—88
a) Aussagen der Briefe Mel. über die „Schwenkung"	37—44
b) Materiale Erörterung über Auffassung der Sünde	44—47
c) formale Erörterung (s. sub I b) und Behandlung der Einwände	47—64—70
d) spekulative Erörterung über Auffassung der Prädestination	70—85
α) soteriologische Form	70—78
β) profane Form	78—85
e) Zusammenfassung über die ganze Periode und Mel. Urteil selbst	85—88
Hauptteil III. Die dritte Periode Mel.	88—177
a) Methodisches und Skizzierung der üblichen Auffassung des Problems	88—92
b) Mel. Stellung zu Aristoteles u. Mel. psychologische Theorie	92—102
c) Beziehung von Sünde und Bekehrung zu dem psy-	

Seite

chologischen Netz . . . . . 102—151
α) Lokalisierung der Sünde . . . . . 102—105
β) Wertung der Sünde unter Berücksichtigung der Einwände: quantitative Ausdrucksweise, Heroenbeurteilung etc. . . . . 105—114
γ) Zusammenfassung der psychologischen u. ethisch-religiösen Details . . . . . 114—118
δ) Bekehrung selbst hinsichtlich:
1) der Affekt-Sphäre . . . . . 118—120
2) der voluntas . . . . . 120—144
(3 Arten des „Synergismus“ S. 126 ff.)
ε) Beziehung der Tauf-Wertung zum Obigen . . 144—147
ζ) Zusammenfassung . . . . . 147—151
d) Fassung der Prädestination und Beziehung zur Kardinalfrage . . . . . 151—177
α) Die soteriologische Prädestination . . . . . 151—167
Zeichnung der Sachlage 151—163. Korrespondenz Mel. mit Calvin 163—165. Mel. Verhältnis zu Luther 165—166. Zusammenfassung 166—167.
β) Die profane Prädestination . . . . . 167—177
Die Sachlage 167—175. Stellung zu Laurentius Valla 175—176. Zusammenfassung 176—177.
Schluss-Uebersicht . . . . . 177—182

Literatur-Verzeichnis:

I. Primäre Literatur: 1) Die im Corpus Reformatorum enthaltenen Mel.-Schriften. Bd. I—XXVIII. Zur Beurteilung der Entwicklung Mel. bietet dieses Sammelwerk recht lückenhaftes Material, da die Verschiedenheit in den häufigen Neuauflagen der Mel. Werke nicht recht zu Worte kommt. Die Hall. Kgl. Bibl. (spec. Pon. Bibl.) und die Bibl. des Wittenberger Kgl. Pred.-Sem. bieten die nötigen Ergänzungen in Sonderexemplaren. S. besonders: Koloss.-Br.-Schol. von 1527 u. 1533 (von der 1. Aufl. bringt Galle Citate); Röm.-Br. Comm. 1532; Resp. Bav. Art. 1559; Dispos. in ep. Rom. 1529; videte. ne quis . . . 1527; Examen ord. Meckl. 1554; Ex. ord. aus Corpus Philipp. 1560; Scholien zum Prov.-Com. 1525; 1529; 1531; 1551; 1555; Annotationes zu Röm.- u. Kor.-Br. 1522; (Bindseil suppl. Mel. 1874). In ethica Aristotelis comment. 1529. 1531/2; Drews, Luthers Disputationen; Correspondenz zwischen Mel. und Erasmus, bei Walter (Bernburger Schulprogramm 1876/88); Hausleiter, Aus der Schule Melanchthons.

II. Sekundäre Literatur. S. dazu R.-E.[3] sub voce „Melanchthon" XII S. 513. ff. Ich trage bloss nach: Költzsch, In Festschrift für Fricke Lpzg. 1897: Mel. Loci. S. 155—168 u. Flotow, De Synergismo Mel., Diss. Theol. 1867 (Berl. Kgl. Bibl.). Rump, Psychologie Mel. Für die Arbeit kommen besonders in Betracht: 1) Galle, Versuch einer Charakteristik Mel. als Theologen 1840; 2) Luthardt, Lehre v. freien Willen 1863. 3) Herrlinger, Theol. Mel. 1879. 4) Tröltsch, Vernunft u. Offenbarung bei Joh. Gerhard u. Phil. Mel. 1891. 5) Flotow s. o. 6) Loofs DG[3]. 1893. 7) Seeberg in DG und Neue kirchl. Zeitschr. 1897 S. 126—164.

Abkürzungen: 1) Mel. = Melanchthon. 2) CR = Corpus Reformatorum. 3) DG = Dogmengeschichte. 4) Resp. Bav. = Responsiones, scriptae a Phil. Mel. ad impios articulos Bavaricae Inquisitionis 1559.

Das Problem, um das es sich in dieser Untersuchung handeln soll, ist das Fundamentalproblem des Christenstandes überhaupt: das Problem der Bekehrung, der inneren religiös-sittlichen Umwandlung des natürlichen Menschen in das Gotteskind. Doch ist dabei auf ein Zweifaches gleich hier hinzuweisen. Erstens soll das Interesse an diesem Gegenstand und die entsprechende Erörterung keine dogmatische, sondern, so gut es geht, geschichtliche sein: Melanchthons Stellungnahme zu diesem Problem und die im Laufe einer ca. vierzigjährigen theologischen Arbeit eventuell eingetretenen Veränderungen sollen uns hier beschäftigen. Zweitens soll hier besonders eine Seite dieses Problems zur Erörterung gelangen, nämlich die Formen, unter denen dies religiöse Ereignis im Menschen zustande kommt; Gott und der Mensch bei der Bekehrung und die Verteilung ihres eventuellen beiderseitigen Anteiles an diesem Akt: so könnte das Thema in populärer Form auch gelautet haben. — Die Aufrollung dieses Problems entspricht allerdings durchaus nicht einem offnen Notstand in der historischen Theologie, so dass innerhalb eines grossen Gedränges gegenteiliger Ansichten ein letztes Wort zu sprechen wäre, wozu dann diese Untersuchung einen Beitrag liefern sollte; die wissenschaftliche Diskussion über diesen Gegenstand gilt vielmehr allgemein als abgeschlossen. Monographieen wie Gesamtdarstellungen bewegen sich in Aussagen über Tatsache und Art der Veränderungen, die dieser locus in der sich entwickelnden Melanchthonischen Dogmatik erlitten

hat, auf einer ausserordentlich breiten Grundlage des Gemeinsamen. Ich unterziehe den Gegenstand deswegen einer Neubearbeitung, und zwar unter besonderer Wertlegung auf die Willenspsychologie in ihren verschiedenen Beziehungen (s. dazu später), weil sich mir bei Arbeiten über die zur Konkordienformel hinführenden dogmatischen Hauptströmungen und deren Doktrin selbst gerade in dieser Hinsicht ein besonderer Mangel fühlbar gemacht hat; Melanchthon als Lehrer der Epigonen musste daher zuerst um Rat gefragt werden. — In welcher Weise hat also Melanchthon die Rollen zwischen Gott und Mensch bei dem Zustandekommen des neuen Menschen verteilt, und welche Veränderungen lassen sich im Laufe der Zeit in seiner Ansicht nachweisen?

Die Eigenart der reformatorischen Behandlung dieses Problems ganz im allgemeinen besteht nun wohl zugestandenermassen in dem doppelten, dass die Bekehrung als etwas lediglich Gottgewirktes, lediglich aus der göttlichen Barmherzigkeit Fliessendes angesehen wird, und dass die Bekehrung weiter sich geltend macht als eine Tatsache des menschlichen Bewusstseins. Der Mensch ist unfähig, sein Heil selbst herbeizuführen, und er soll desselben als eines innerlichsten Besitzes seines geistigen Lebens inne werden: der monergistische und psychologische Charakter der Bekehrung hat durch die Reformation eine Neubegründung erfahren. Was aber zu einer Tatsache unseres Bewusstseins werden soll, muss auf dem Wege unserer psychischen Funktionen hineinkommen; sind diese nun auch auf Grund des monergistischen Charakters der Bekehrung die unter der göttlichen Alleinwirksamkeit ganz mechanisch wirkenden Gelenke, oder sind sie Werkzeuge im Dienst des Menschen, Hebel, durch die der Mensch ein Geschenk in die Verbindung mit sich selbst hineinführt, resp. daraus entfernt? Nur im letzten Falle könnte strenggenommen von einem psychologischen Charakter der Bekehrung die Rede sein, denn bloss das Selbsterworbene, nicht aber das Auf-

gezwungene kann ein festes Glied des Bewusstseins werden. Dieser psychologische Charakter der Bekehrung käme dann aber wegen einer dabei vorausgesetzten Tätigkeit von psychologischen Funktionen in einen unangenehmen Gegensatz zu der anderen Seite der reformatorischen Auffassung, der monergistischen; denn hiernach ist diese Selbsttätigkeit des Menschen wieder Gotte zu Ehren vollständig ausgeschlossen. Dann gipfelt also die grosse Entdeckung unserer Reformatoren in dem paradoxen Gedanken, dass die Bekehrung Erlebnis und Leistung zugleich, der Mensch passiv und aktiv zugleich ist? Ob diese Paradoxie ein notwendiges Merkmal der Bekehrung ist, steht als dogmatische Frage hier nicht zur Erwägung; hier soll es bloss darauf ankommen, in welches Verhältnis Melanchthon diese durch den psychologischen Charakter der Bekehrung notwendig gewordene Aktivität und die infolge des monergistischen Charakters unvermeidlich scheinende Passivität zu einander gebracht hat, und ob er überhaupt, und welche Verschiebungen er dann hat eintreten lassen. Tritt eine solche Fragestellung überhaupt scharf und bewusst heraus, kollidieren jene beiden Gedankenkreise mit einander oder nicht, hat im Drängen der Gedanken vielleicht eine Verkürzung der einen, ein Prävalieren der anderen stattgefunden?

Dem reinen dialektischen Denken sowohl wie historischem Wissen um die Melanchthonschriften müssen sich bei der Besprechung dieser Frage drei Einzelfragen zur Darstellung ergeben, die ethisch-anthropologische, die willenspsychologische und die prädestinatianisch-deterministische Frage. Die erste und zweite Frage haben gegenüber der dritten das gemeinsam, dass sie ihren Standort in der menschlichen Natur nehmen, von ihrem faktischen Können oder Nichtkönnen ausgehen, ganz unabhängig von einer göttlicherseits versuchten Beeinflussung, welch letzteres das Charakteristikum der dritten Frage und ihres transzendenten Gesichtspunktes ist.

Die erste Frage behandelt den ethisch-empirischen Zu-

stand der Menschheit, die zweite die psychologische Substruktion. Es muss zunächst ganz schlicht und einfach gefragt werden, ob denn die Sündhaftigkeit der Menschen eine so totale ist, dass dem Menschen jegliches Zutun zu einer Erlösung daraufhin abzusprechen ist. Es handelt sich hier lediglich um die Wertung der Erbsünde und um eine eventuelle Schwenkung zu einer optimistischen Auffassung. Kann der Mensch auf Grund seines natürlichen Zustandes eine materiale innerliche — wenn auch noch so schwache, aber qualitativ dem Neuen gleichstehende — Beisteuer liefern zu dem Umschwung in ihm, mag er zunächst noch mit psychischen Funktionen gut oder schlecht, oder gar nicht, ausgestattet sein, oder ist sein natürlicher Zustand dem neuen total fremd, ist sein Inneres ganz mit „Sünde“ ausgefüllt? Lediglich die Wertprädikate über die — wie auch immer psychologisch ausgestattete — Natur interessieren hier.

Die zweite Frage hat es im Gegensatz zur ersten mit formalen Untersuchungen zu tun; es handelt sich dabei, da ja die Bekehrung ein Vorgang im Willensleben des Menschen ist, natürlich vorzugsweise um eine Betrachtung des menschlichen Willenslebens. Mag die materiale ethische Richtung im Menschen noch so unfähig zu einer selbstherrlichen Freitat sein, in Grund und Boden ruiniert sein, gibt es vielleicht daneben doch Willensäusserungen, die unabhängig von jeder Verdorbenheit ihre Wirkungsmöglichkeit haben? Wie steht es mit der formalen psychologischen Ausstattung des natürlichen Willenslebens? Hat hier vielleicht irgend ein Organ irgend einen formalen Anteil an der Neugeburt des Menschen, und wie weit erstreckt sich dessen Kompetenz? Ist ein solches gleich anfangs da, oder schleicht es sich erst später in die Melanchthonische Heilslehre ein? —

Die dritte Frage schliesslich hat nichts mehr zu tun mit materialen oder formalen Untersuchungen über Zustand oder Ausstattung der menschlichen Natur, mit der immanenten Veranlagung derselben, sondern fragt nach der Be-

ziehung des göttlichen Willens zu dem jeweilig Vorhandenen, sie fragt nach Zusammenhang oder Scheidung des göttlichen Planes im Verhältnis zu den menschlich-empirischen Zuständen. Sie ist ihrer Natur nach spekulativ-metaphysisch orientiert. Gleichgültig wie der Mensch ethisch und psychologisch ausgestattet ist, hängt schliesslich doch alles nur vom göttlichen Willen ab, setzt Gott seinen Willen doch stets durch, selbst wenn der Mensch das Bewusstsein hat, freiheitlich zu handeln? Sind alle Regungen, alle Funktionen in den Bann des göttlichen Souverains geschlagen? Schliesst ein solcher Determinismus a priori jeglichen Synergismus aus? — Aus zwei Gründen gehört diese dritte Frage hierher; denn e i n m a l ist die Frage der religiösen Prädestination eng verwachsen mit jeder Erörterung über die Fähigkeit, resp. Unfähigkeit einer Mitwirkung des Menschen zu seinem Heil. Die Kehrseite des Monergismus scheint die Prädestination, diejenige des Synergismus und der damit zusammenhängenden Behauptung einer Repugnanz das Aufgeben der Prädestinationslehre zu bedeuten. Die Beobachtung der Entwicklung der Prädestinationslehre kann daher als Kontrolle für die richtige Erfassung der Lehre über „Monergismus und Synergismus“ gelten, wenn auch gleich hier schon zugestanden werden soll, dass Schlussfolgerungen auf diesem Gebiet bloss ganz relativen Wert haben, nur Wahrscheinlichkeitsbeweise sein können. — Und noch ein a n d e r e r Grund macht die Erörterung dieser Frage hier unentbehrlich; denn die Prädestinationslehre hat in ihrer Geschichte nicht bloss diese Stellung einer religiösen Folge aus der Heilsposition heraus, sondern steht im Zusammenhang mit ontologisch-metaphysischen Gedanken; sie hat neben der soteriologischen eine ganz profane Direktive; sie braucht nicht bloss das Annexum eines Heilsgedankens zu sein, sondern Prinzip der Betrachtung der Dinge überhaupt. Zwar entspringt auch sie einer religiösen Grundstellung, doch behauptet diese profane Prädestinationslehre nicht bloss eine Ohnmacht in den

spezifisch heilsgeschichtlichen Fragen, sondern die Gebundenheit — natürlich theologische nicht etwa naturgesetzliche — des ganz profanen Weltgeschehens, der psychischen Funktionen so gut wie der psychischen Aktionen, und kommt dadurch in Beziehung zu unseren Fragen.

Unter diesen drei Gesichtspunkten soll Mel. Anschauung über das Zustandekommen der Bekehrung geprüft werden [1].

Die Stellung der bisherigen Arbeiten zu diesen drei Einzelproblemen ist zunächst nirgends eine derartig systematische, wie sie hier versucht werden soll; und was die Einzelbehandlung dieser Probleme angeht, so ist zur Orientierung vorauszuschicken, dass die bisherige Darlegung der Entwicklung der Mel.-Theologie unter dem ersten Gesichtspunkt entweder auf einen logischen oder ethisch-religiösen Mangel der späteren Mel.-Anschauung, speziell seiner Lehre von der Sünde geführt hat; auf eine logische Inkonzinnität: sofern das Beweismaterial hier — auf Grund des damaligen dogmatischen Schematismus — besonders aus den Artikeln „de peccato“ und „de libero arbitrio“ geholt werden musste, und daher die Orthodoxie des 1. Artikels durch die Art der Heranziehung einer voluntas-Tätigkeit im 2. Artikel Lügen gestraft zu werden schien; oder aber man verwandte den 2. heterodoxen Artikel als Auslegungskanon auch gegenüber dem 1. Artikel, und die so erzwungene logische Einheitlichkeit der Theologie half bloss dazu, den Mangel der Orthodoxie

[1] Dass diese Fragestellung und die aus ihr folgenden Konsequenzen für die Art der Untersuchung speziell bei Mel., aber auch bei Luther nicht etwa eine unberechtigte Anleihe bei der Moderne (doch siehe dagegen: Lipsius, Luthers Lehre von der Busse S. 24 gegen Herrmann, und dafür: die Interpretation Luthers von: Stange, Die ältesten ethischen Disputationen Luthers, Leipzig 1903) und daher eine methodische Verzerrung nach fremden Gesichtspunkten, auch nicht innerlich unklar ist, kann erst der Fortgang zeigen, musste aber hier schon angedeutet werden, um die Anlage der Arbeit zu kennzeichnen.

in der Lehre von der Sünde herauszustellen (Literatur s. später).

Die zweite Frage hat bisher überhaupt keine genügend eingehende Untersuchung gefunden; denn Luthardts grosses Werk über „Die Lehre vom freien Willen“ haftet doch, abgesehen davon, dass es teil hat an den m. E. unrichtigen Resultaten betreffs der ersten Frage, zu ausschliesslich an der Frage nach dem Inhalt des Willens, fragt aber nicht nach dem Unterbau seitens psychologisch-formaler Funktionen; auch ist seine Behandlung der Mel.-Schrift „de anima“ in keinerlei Zusammenhang mit der Frage nach der Bekehrung gebracht; ebensowenig versucht es Luthardt in seiner Schrift: „Mel.-Arbeiten im Gebiete der Moral“, 1884. S. 48 ff.; und gerade bei Luthardt muss sich ein solcher Mangel einer theologischen Durchforschung der Willenspsychologie besonders hart fühlbar machen; denn gerade sein Werk ist mit besonderem Nachdruck unter den Gesichtspunkt einer Erforschung des Willens und seiner Betätigungen gestellt, und daher ist naturgemäss ausserordentlich oft vom „Willen“ die Rede, doch stets nur von der Gesamterscheinung der Willenssphäre. Er redet so oft vom „Wollen“ des Menschen, aber wie sich dazu die Affekte, die alten und die neuen, die libertas in externis und eine etwaige libertas in internis, die Behauptung und Leugnung der contingentia u. a. m. verhalten, wird nicht klar; oder wenn er einerseits z. B. S. 157 gegenüber der 1. Ausgestaltung der Loci sagt, dass die Gnade das „Wollen“ des Menschen in ihren Dienst nehmen und mitwirkend machen solle, andrerseits dabei doch S. 156 citiert: „der Wille kann nicht mitwirken, da er ja gerade ertötet werden muss“, so gehört zum Verständnis dessen eine Bearbeitung der willenspsychologischen Grundlage, oder man tastet in der Luft (s. auch noch Luthardt, Lehre v. fr. W. S. 182/3, ähnlich Herrlinger, Theologie Mel. S. 91). — Eine lateinische Dissertation von Flotow „De Synergismo Mel.“ 1867, bewegt sich ganz

in den Bahnen Luthardts. Die Schrift von Rump über die Psychologie Mel. dient ganz ausschliesslich philologischen Interessen; sie ist fast bloss eine Uebersetzung der Schrift „de anima“ unter Hinweis auf die Abhängigkeit von Aristoteles und Galenos, und ist als Gegenstück zu Luthardts Werk gar nicht interessiert für die theologische Seite der Sache. Dass aber eine solche Verbindung des psychologischen und theologischen Momentes sehr notwendig ist, darauf hat meines Wissens bisher bloss Költzsch, 1897 (Festschrift für Prof. Fricke, Lpzg., S. 155. 161) kurz, und bloss für die Loci 1521, mehr in Form einer Klage über die Vernachlässigung dieses Gebietes hingewiesen (cf. S. 165 „Der Grund, auf dem sich der Bau erhebt, ist die Psychologie“). Aber Mel. selbst hat 1549 in der II. Responsio de fato Stoico gesagt: Miror autem, cum tot seculis de lib. arb. disputatum sit, scriptores non deducere discentes ad considerationem potentiarum animae, quae ad dijudicationem huius quaestionis utilissima est. (Die beiden Antwortschreiben über die stoische necessitas waren mir nicht zugänglich; das Zitat steht bei Galle, a. a. O. S. 306). —

Die 3. Frage schliesslich ist durch den Hinweis auf die bei Mel. später hervorgetretene universalistische Fassung der promissio und durch die damit veranlasste Behauptung eines Aufgebens jeglicher Prädestination irreführend behandelt worden; nur Alexander Schweizer, Die christl. Glaubenslehre II$_2$ 50 ff. hat ganz kurz und zaghaft auf den Konservativismus Mel. auf diesem Punkte hingewiesen. —

Wenn nun nach den angegebenen drei Gesichtspunkten die Entwicklung des genannten Ausschnittes aus der Mel.-Theologie dargestellt werden soll, so kann der äussere Rahmen, d. h. die Eingrenzung des Verlaufes in bestimmte Perioden die in den Lehrbüchern übliche bleiben, wobei sich aber nachträglich ergeben wird, dass diese Einteilung eine andere Bedeutung erhalten muss. Ich meine dabei die durch Galle a. a. O. und Luthardt a. a. O. üblich

gewordene Einteilung in die drei Perioden 1) der des „absoluten Determinismus", bis 1525, 2) der seit 1527 Kolosser-Brief-Scholien deutlich hervortretenden Lossagung von der deterministischen und prädestinatianischen Lehrweise, und 3) der seit 1532 mit dem Römerbrief-Kommentar (resp. Loci 33/35) einsetzenden synergistischen Umgestaltung der alten Lehre. Für Herrlinger a. a. O. S. 67—101 ist das Jahr 1532 nur ein nebensächliches Merkmal in dem „ethischen Ausbau" der Mel.-Theologie und er lässt, während er mit der ersten Art der Periodisierung einverstanden ist, die letzte Periode erst 1553 in einer „religiösen Vertiefung" seiner Lehre folgen [1].

Wenn nun auch, wie gesagt, die hier zu Grunde gelegte Dreiteilung nicht ausdrücklich in den bisherigen Monographieen heraustrat, so ist doch natürlich die Hauptfrage selbst, nach der Schwenkung Mel. zum Synergismus, stets behandelt worden.

Dabei ist nun zunächst terminologisch, um jeder begrifflichen Falschmünzerei aus dem Wege zu gehen, gleich hier festzustellen, dass der Begriff „Synergismus" in allen mir zugänglichen Darstellungen von einer derartigen „Mitwirkung" des menschlichen Willens zum Zustandekommen der Bekehrung in der späteren Mel.-Theologie verwandt worden ist, wonach er „in seinem natürlichen Bestande kraft des ihm verbliebenen Guten für mitentscheidend" angesehen wird (so besonders deutlich instar omnium Kahnis a. a. O. S. 177), und wonach der Spiritus Sanctus nicht mehr als „creator", sondern bloss als „adjutor" auftritt [2]. Der Begriff des „Synergismus"

[1] Doch s. dagegen Luthardt a. a. O. S. 180 ff. „über dies Resultat (der 30er Jahre) führen die Schriften der späteren Jahre nicht hinaus", genau so Flotow a. a. O. S. 67 „sine ulla mutatione retinebat".

[2] S. auch Luthardt a. a. O. S. 178 „Eine schlummernde Kraft des positiven Verhaltens zur Gnade braucht bloss geweckt zu werden". Flotow S. 60. 72 3: „Bei dem irregenitus bedürfen vires

k a n n auch in anderem Sinne gefasst werden (s. Teil III c ζ), was jedoch die Darstellung der Veränderungen der Mel.-Theologie angeht, so ist er stets in dem angegebenen Sinne gedeutet worden. Es ist gerade für den gewöhnlich Mel. vorgehaltenen „Synergismus" charakteristisch, dass ein dem menschlichen Willen innewohnender Rest des Guten der Wirksamkeit Gottes entgegenkommt, dass das im Synergismus gesetzte Vermögen ein i n h a l t l i c h bestimmtes, und zwar zum Guten neigendes Vermögen ist, das zwar allein ausser stande ist, ein neues Leben herbeizuführen, das jedoch irgendwie dazu mitwirkt. Das neue Leben ist so die Vereinigung zweier der gleichen Richtung zustrebenden, allerdings in ihrer Kraft sehr ungleichen Ströme in ein gemeinsames Bett. Man würde also durchaus von Semipelagianismus reden können[1], aber schon wegen der grundlegenden Verschiedenheit der Gnadenbegriffe hier und dort (s. L o o f s DG.[3] S. 241 Anm.) ist diese Bezeichnung ein Anachronismus, mag sonst immerhin beiderseits tatsächlich von einer Mitwirkung die Rede sein können. Der Synergismus Mel. und derjenige eines Kassian ist unter allen Umständen in einer so verschiedenen Sphäre gelegen, dass der Begriff „Semipelagianismus" die reformatorischen Erörterungen auf eine schiefe Ebene stellt, selbst dann, wenn tatsächlich Mel. den obigen Synergismus vertreten hätte.

Des Näheren lassen sich betreffs der Stellung zum Mel.-Synergismus drei Gruppen unter seinen bisherigen Bearbeitern unterscheiden.

Die erste lässt Mel. in offnem Synergismus enden. So K a h n i s und L u t h a r d t s. o.; F r a n k a. a. O. s. o. u. I 58—64 IV 122/3; G a s s a. a. O. I 39—43; P l a n c k

quaedam superiores bloss der excitatio". S. die Zusammenstellung S. 10 und 11 u. Teil III a.

[1] Und F r a n k, Theol. d. F.-C. I 134 behauptet auch in der Tat, wir stünden „mitten im römischen Lager", u. IV 122,3: durch diesen Synergismus werde „das evangelische Interesse an seiner empfindlichsten Stelle verletzt".

a. a. O. S. 557/9; Heppe I S. 42, Schweizer, Centraldogmen I 381. 580; Thomasius DG. II S. 306; Loofs DG.[3] S. 412. 416 (wenn ich die Breviloquenz des Buches recht verstehe), Kirn RE.[3] S. 535/6; Flotow s. o., wohl auch Tröltsch a. a. O. S. 185 ff., obgleich er diesen Synergismus ganz original ableitet (s. Teil III ζ).

Eine II. Gruppe bilden diejenigen Bearbeiter Mel., die bei der Beurteilung des Synergismus doch obenan die streng orthodoxe Fassung der Sünde bis in die letzte Zeit hervorheben, dennoch aber wieder den materialen Willen als tertia causa concurrens daneben stellen und so schliesslich mit einem bewussten Fragezeichen schliessen. So besonders Galle a. a. O. S. 320/1, 299 und Seeberg DG. S. 337; Schwarz St.-Kr. 1853 S. 1—43, doch an anderer Stelle auch bei den erstgenannten Frank a. a. O. I. S. 54/5. 118. 130—137; Schweizer, die christliche Glaubenslehre II[2] S. 50 und Flotow, der auch ohne eine Vermittlung zu suchen, fortwährend „restringit". Die erste Gruppe liess dagegen die stete orthodoxe Fassung der Sünde ausser acht — auch Seeberg redet bloss in einer Anm. davon — und begnügte sich mit der Hervorhebung der tertia causa concurrens und einer damit als klar erwiesenen Abschwächung der tota depravatio in spiritualibus, d. h. eines oben gekennzeichneten laxen Synergismus.

Eine dritte Art der Stellungnahme wird gebildet durch die Ausführungen Dorners a. a. O. S. 361. 210 und besonders Herrlingers. Sie erkennen die orthodoxe Fassung der Sünde zunächst auch an, suchen nun aber eine Einheit dadurch herzustellen, dass sie dem laxen Moment an der tertia causa und dem Synergismus selbst durch steten Hinweis auf den erst dadurch begründeten „sittlichen Charakter" des Heilsprozesses seinen Stachel nehmen. (Dorner S. 210, Herrlinger S. 78 z. B.). Besonders nach Herrlinger verfolgen die späteren Loci-Ausgaben die seit 1527 hervortretenden „ethischen Tendenzen" derartig einseitig weiter, dass der „Schein des Synergismus" entsteht, aber

auch bloss der „Schein“ (so S. 82. 90 ff.). Dieser Synergismus ist deshalb ganz harmlos, weil Mel. sich gar nie an den Anfang, sondern mitten hinein in den konkreten Verlauf des Bekehrungsprozesses stellt, „wo der Wille eben immer schon Empfänglichkeit, Mittätigkeit faktisch zeigt und deswegen zu weiterer Betätigung derselben aufgefordert werden kann“. Mel. beschreibt darnach nicht dogmatisch den Bekehrungsprozess ab ovo, sondern behandelt ethisch das Fortkämpfen des Menschen im Verlaufe der Bekehrung (S. 93, 95). Die Unzulänglichkeit dieses Rettungsversuches ergiebt sich im Verlauf der Arbeit (s. bes. Teil III c ζ).

Obgleich nun der Schwerpunkt dieser Erörterungen besonders in die Behandlung der zweiten und dritten Periode zu liegen kommt, so ist doch zur rechten Würdigung der Schwenkung Mel. eine scharfe Beobachtung seiner ursprünglichen Direktion notwendig. Diese reicht also bis ca. 1525, resp. 1527[1].

Hinsichtlich des ersten Gesichtspunktes der ersten Periode genügt es, eine kurze Skizze zu geben.

Die Leipziger Disputation 1519 scheint dem jungen Humanisten zum erstenmal Gelegenheit gegeben zu haben, über die Wichtigkeit der Einschätzung der natürlichen menschlichen Kräfte für das Zustandekommen der Bekehrung nachzudenken. Er hat der Disputation noch als otiosus spectator in reliquo volgo (CR I S. 111) beigewohnt, und die Schöngeistigkeit des jungen Humanisten, der 1518 in

[1] Als Quellen für die erste Periode kommen, da uns die 1518 von Mel. veranstaltete Ausgabe von seinem ersten Kolleg über den Titusbrief (CR I 50) nicht erhalten geblieben ist (s. Kolde, Mel. Loci² S. 22 Anm. 2), in Betracht: 1) Ein Brief an Oekolampad Juli 1519 (CR I 87). 2) Mel. Baccalaureatsthesen Sept. 1519 (siehe Näheres darüber und sie selbst bei Kolde Loci Mel. 1900 S. 250). 3) Mel. Institutio ep. Rom. 1519 CR XXI 49 - 60. 4) Declamatiuncula in D. Pauli doctrinam (bei Kolde, Mel. Loci II. Beilage S. 262—277) Januar 1520. 5) Lucubratiuncula 1520. 6) Loci 1521. 7) Annotationes zu Röm.- und Kor.-Br. 1522. 8) Die Brief-Literatur im CR I—IV.

seiner Antrittsrede den Aristoteles, den Lehrmeister auch der Scholastik, stürmisch gefeiert hatte (s. besonders CR XI 22 plurimum valent Moralia . . .), sieht in der Behandlung dieser schwer-wichtigen Frage doch bloss Theologengezänk. Noch nicht Theologe genug, um die Wucht des zwischen Karlstadt und Eck verhandelten Problems zu empfinden, äussert er sich recht respektlos über den Gegenstand, aus Aerger über die verlorene Zeit CR I 92: Integram credo hebdomadam perdidimus in his quorum capita συντόμως notavi. His autoribus primum didici, quid sit, quod veteres σοφιστεύεσθαι dixerunt. Das Thema ist ihm eine caussa non ita multum necessaria (s. dazu hier S. 38). Dass eine solche Skizzierung der Debatte eine sehr interessierte ist, kann ich nicht finden (dagegen Kolde a. a. O. S. 24/5). Doch wie dem auch sei, faktisch steht Mel. bereits hier auf der Seite Karlstadts. S. 96: Mihi sane visus est Paulus VII. Cap. Rom. nonnihil adjuvare sententiam Carolostadii. Die totale Sündhaftigkeit der menschlichen Natur steht ihm fest: das zeigen auch seine Baccal.-Thesen, und wenn einmal eine äussere Handlung gut ist, so hebt das den inneren bösen Zustand nicht auf: darauf aber kommt es ihm jetzt schon an, und zwar als Massstab (so These XI Ergo et bona opera peccata esse, non est absimile vero). Der Mensch liebt nur seine selbstischen Interessen und hat darum nicht die Kraft, sich selbst zu erlösen, die neue auf Gott zielende Willensrichtung zu schaffen. Denn in der Willensbestimmtheit sieht Mel. den Sitz des Uebels; der Wille ist schon hier das eigentliche Objekt seiner anthropologisch-ethischen, seiner formal-psychologischen — soweit sie sich überhaupt finden — und seiner spekulativen Reflexionen, man vergleiche hierzu besonders die klaren Ausführungen der Instit. Rom. XXI 52 V; darnach kann die voluntas des Menschen in einer dreifachen Hinsicht einer Erörterung unterzogen werden, 1) hinsichtlich der göttl. Prädestination, 2) hinsichtlich des externum opus und schliesslich 3), worauf es hier ankommt, aut sua tantum natura

consideratur; tum ad affectus, non est libera, et sicut affectus est operis externi pondus, ita membra secum rapit, si coeperit paulo vehementius saevire. Darin besteht schon hier die tiefe Wertung des peccatum originale bei Mel., dass der genuinus ardor, impetus, raptus, quo trahimur ad vitia, die materies omnium affectuum perniciosorum eximi nostris viribus non potest, perinde ut homo excitare ipse sese mortuum non potest. Et satis deprehendimus usu, quod amamus ardenter, ab eo nos nostra sponte avertere animos non posse, quum jubet ratio (S. 51/2 IV). Und diese intimam pectorum nostrorum propensionem können auch die korrektesten Gesetzeserfüllungen nicht ändern 51. III. Nullis externis operibus animus purgatur. Die Korrektheit der Handlung hat nie etwas zu tun mit der Gesetzwidrigkeit des inneren von bösen Affekten der Selbstsucht beherrschten geistigen Lebens.

Die Lucubratiuncula 1520 und Loci 1521 bestätigen natürlich das bisherige Resultat. Es ist dies nicht erst durch einen langen Beweis zu erhärten, es genügt, zu verweisen auf Stellen wie XXI 19, die vis peccati originalis im Menschen ist eine vivax quaedam energia ad peccandum; sicut in igne est vivax vis ad inflammandum. Ea energia semper vegetat omnes hominum vires ad peccandum, ita ut homo semper aestuet malis affectibus. S. 22: Consequitur, hominem semper esse peccatum, semper peccare, nihil plane posse boni facere, sed omnia, quae facit, quantumvis speciosa, facere amore sui, id quod intelliges commode, si internos affectus introspexeris, non personata externa opera. Nam opus externum nec bonum nec malum est secundum sese. Sed ejus modi qualis est affectus, quo nascitur, cf. auch XXI S. 105 der natürliche Mensch ist ganz caro. Et ex his constat (S. 23) quod principium poenitentiae non est in nostris viribus positum. Den Scholastikern zwar schien es parum civile und crudele (K o l d e Loci[3] S. 66) voluntatem reprehendi, si non posset se a vitio ad virtutem convertere. Doch das ist der Standpunkt

der heidnischen philosophia und humana ratio, dem gegenüber die Christiana doctrina der Reformatoren mit ihrem scharfen sittlichen Gewissen das servum arbitrium ausspielt. Die mens Christiana sieht nicht auf die libertas operum, sondern auf die libertas adfectuum. Christianus agnoscat, nihil minus in potestate sua esse quam cor suum. Loci-Kolde[3] S. 77. Der biblischen σαρξ entsprechend ist das Wesen des ganzen natürlichen Menschen (corpus und anima) caro und bezeichnet omnes humanae naturae vires; cf. S. 94.

Wenn daher von einer Bekehrung, d. h. der Umwandlung dieser irdischen Interessiertheit in eine geistliche, überhaupt die Rede sein soll, so muss die Initiative und alleinige Fortführung ausserhalb des Menschen liegen; die Bekehrung ist also das Werk des Heiligen Geistes allein, und zwar: CR XXI 111. Duplex est conversio Dei ad nos, altera praeit resipiscentiae nostrae, altera sequitur. Quae praeit, ea fit, cum Deus nos resipiscere facit adflatu Spiritus sui, cum ostenso peccato nos terret conturbatque. At quae sequitur, fit cum modum finemque poenarum faciens consolatur nos declaratque palam sese favere nobis.

In welcher Weise denkt sich nun Mel. diesen Zustand der Sünde durch den der Gnade abgelöst? Alles, was im Menschen an Strebungen existiert, ist irdisch gerichtet; so müssen also neue Willensregungen geschaffen werden, die ihre Richtung nach oben haben. Worin besteht nun das Neue, und wie kommt es zum Dominieren über das Alte, d. h. worin liegt die der Bekehrung innewohnende Kraft der Ueberwältigung des Alten? Das Neue soll ja nach reformatorischer Lehre ein Bestandteil unseres Bewusstseins werden, der Umschwung findet statt auf dem Gebiet der Erfahrung: das Neue muss daher doch wohl irgendwelche Verbindungen mit den Formen unseres geistigen Lebens eingehen. Der bekehrte Mensch fühlt sich innerlichst mit dem neuen Zustande einverstanden, sein „Wille“ steht im Einklang mit dem neuen Leben. Ist diese Wil-

lensbejahung nun als ein Akt für sich zu denken, der erfolgt, nachdem Gott das neue Leben in den Menschen hineingetan hat, d. h. denkt sich Mel. neben jenem materialen Willen vielleicht doch eine formale, psychische Funktion tätig als eine Entscheidungsinstanz über zwei verschiedene Arten von Leben, ein irdisches, aus der menschlichen verdorbenen Natur geborenes, und ein geistliches aus Gott heraus geborenes Leben? Oder aber bringt sich das Neue durch eigene, ihm von vornherein innewohnende Kraft zur Geltung, ohne dass es abhängig gemacht wird von einer Instanz, die anerkennen und zurückweisen kann?

Mel. hat ein solch formales Vermögen zweifellos aus der Aristotelischen Psychologie gekannt: da er im Aristoteles gut Bescheid wusste, hat er auch vor der Frage gestanden, ob es rätlich wäre, es zu verbrauchen; mit der Möglichkeit ist daher sehr wohl zu rechnen. Aber Mel. scheint es für diese erste Periode nicht in theologischem Sinne zu behaupten; denn die libertas in externis spielt — wie noch zu zeigen ist und wie es ja auch bekannt ist — hierfür keine Rolle. Doch scheinen eine Reihe von Ausführungen dies Vermögen schon hier zu postulieren und zu signalisieren (s. auch Andeutungen dieser Fragestellung und Zweifel bei K ö l z s c h a. a. O. S. 162: hier identifiziere Mel. Willen und Affekte, dort halte er sie wieder auseinander).

Es empfiehlt sich hier keine chronologische Aufreihung der Schriften, weil kaum ein Fortschritt zu konstatieren ist. Doch ist bei seiner ersten theologischen Leistung, den Baccalaureats-Thesen, etwas zu verweilen. Sie enthalten nämlich einiges, wenn auch bloss undeutlich erkennbares psychologisches Material. Auch ist evident aus den Thesen bis inkl. XI zu ersehen, dass es sich Mel. hier um Darstellung eines inneren Umschwunges handelt. Der hier noch in aller Unbefangenheit gebrauchte Ausdruck „voluntas“ innerhalb des Bekehrungsproblems k a n n interessantes Licht auf den monergistischen Charakter der Be-

kehrungstheologie Mel. in seinen theol. Anfangsjahren werfen. Auch hatte Mel. ja zunächst in Wittenberg vor, den Aristoteles neu zu edieren; es wäre wieder an sich nicht unwahrscheinlich, dass dies kleine Schriftstück noch aus einer von dem Lutherischen Aristoteleshass noch nicht inficierten, mehr humanistisch gerichteten Gedankenwelt Mel. stammt. So viel steht jedenfalls fest, dass man auf Grund der Thesen 12—16 kein Recht hat, die von Mel. in seinen Loci vorgenommene Absorption des gesamten Willens seitens der Affekte schon hier anzunehmen. Es gibt ein Willensvermögen ganz ausdrücklich neben den Affekten. Denn die in These 13 proklamierte voluntas erscheint in der Konfrontierung mit dem intellectus als eine selbständige formale Kraft gedacht werden zu müssen, nicht als Zusammenfassung materialer Affekte; und These 14 bestätigt dies, da hier die voluntas durch eine materiale Regung, die „caritas“ fortgerissen, also als eine besondere Existenz besitzend, gedacht wird. Dieser formale psychologische Ertrag bliebe selbst bestehen, wenn diese Thesen, wie gleich gezeigt wird, nicht eigentlich das Bekehrungsproblem in seinem voluntaristischen Sinne, behandeln. Diese Mel. Thesen stehen sachlich ganz im Gegensatz zu den Lutherischen Thesen der gleichen Jahre[1]), die die Willensseite des Bekehrungsproblems funditus behandeln. So wichtig nun die psychologischen Details der Mel. Thesen sein können, so wenig geht uns die Sache hier etwas an, denn Mel. stellt das Problem bloss unter den intellektualistischen Gesichtspunkt. Es handelt sich ihm bloss darum, wie der Intellekt, der von Natur bloss seine Zustimmung zu Objekten geben kann, die diesseits von ratio und experientia liegen, auch zu einem assensus gegenüber objecta credibilia kommen kann. Die voluntas ist dazu unvermögend, nec per sese intellectum cogere potest sine ei-

[1] S. dazu Stange: Die ältesten ethischen Disputationen Luthers 1904. S. 15 ff. u. 35 ff.

cotibus, ut assentiatur[1]). Erst die durch die caritas in Schwung gebrachte voluntas hat die Möglichkeit „rapta ad objecta credibilia“ dem Intellekt Befehl zum assensus der supra naturam liegenden Dinge zu geben. Diese Thesen behandeln also das Thema der Bekehrung gar nicht. Denn diese bezieht sich stets auf die Ermöglichung und das Prävalieren neuer Affekte: hier handelt es sich aber bloss um die Addition neuer supranaturaler Vorstellungen zu den bisher vom Intellekt anerkannten; kein Bruch, keine Ablösung des natürlichen Willens steht im Mittelpunkt, sondern eine Erweiterung der intellektuellen Sphäre; es handelt sich nicht um eine ethisch-religiöse Angelegenheit des Willenslebens.

Hat Mel. hierbei an den Herzpunkt seiner späteren Ausführungen über die Bekehrung gedacht, so ist sein Verständnis der Bekehrung hier noch sehr unentwickelt. Sachlich bieten uns die Thesen nichts; doch scheinen die psychologischen Andeutungen auf eine ganz ausdrückliche Verselbständigung der voluntas, neben Affekten und Intellekt schliessen zu lassen, und damit auf eine latente Aristotelische Gedankenreihe. Als „Vorstufe der späteren Loci“ können diese Thesen daher sachlich in dieser Hinsicht kaum gelten (gegen Kolde ed. Loci[3] S. 27), aber auch wohl formal nicht, denkt man (s. das ff.) an den glühenden Protest Mel. gegen ein Nebeneinander von cor, d. h. Affekten, und voluntas in den Loci.

Mitten hinein in das eigentliche Problem der wirklichen Bekehrung führen nun die anderen Schriften dieser Anfangsjahre. Was sich aber an psychologischem Material in ihnen findet, beschränkt sich fast gänzlich auf das, was die Erfahrung des theol. Laien, das biblisch-christliche Bewusstsein des einfachen Mannes an losem, durch keine dia-

[1] Zu „eicotibus“ s. die Anm. bei Kolde und Kawerau K.-G. III. Teil S. 18 Anm. = ἄνευ εἰκότων = auf normale Weise; das deckte sich dann gut mit dem „naturaliter“ bei Luther E. A. v. a. I S. 315 Nr. 6.

lektische Erörterungen und systematische Verarbeitungen geklärtem Material enthält. Unreflektierte Bibelphraseologie, ausdrückliche Verbannung des Aristoteles und seiner exakten psychologischen Formulierungen aus dem Bereich der Theologie: Das gibt dieser Zeit ihre Signatur.

Im eigentlichen Mittelpunkt steht die Lehre von den Affekten; doch ist es gleich charakterisch für die ganze Unreflektiertheit des Verfahrens, dass weder dieser Begriff, noch ähnliche andere, irgendwie definiert oder verwandten Erscheinungen gegenüber abgegrenzt werden. Bloss das allgemeine Grundschema ist festgelegt, nämlich (C. R. XXI 13/14). Hominis duae partes sunt, eine vis cognoscendi. und eine vis, in qua affectus nascuntur, qua aversamur aut persequimur cognita. Die cognitio verhält sich zur voluntas, wie ein machtloser consiliarius zum tyrannus. Servit voluntati und hat daher keinen Anspruch auf die Prädikate „gut" und „böse", welche eigentlich bloss ihre rechte Anwendung auf dasjenige, was den Primat im Menschen hat, sein Willensleben, finden. Die Formulierung „vis, e qua affectus nascuntur" könnte nun zunächst auf die Annahme führen, als ob die Affekte bloss eine bestimmte Provinz unseres Willenslebens wären, und so neben den Affekten noch für andere Willenserscheinungen Platz wäre: doch lässt Mel. diese Konsequenz nirgends deutlich hervortreten. Die von Mel. behauptete „libertas in externis" beansprucht zwar ein solches neben den Affekten stehendes Vermögen, doch postuliert Mel. dabei mehr ein solches Gebiet, als dass er es ausdrücklich neben den Affekten frei gelassen und proklamiert hätte. Die formale Eigentümlichkeit der Baccalaureats-Thesen verleugnen auch die Loci nicht völlig. Aber ganz gewiss: die Regel ist, dass er das gesamte Willensgebiet von den Affekten absorbiert sein lässt. Er stellt daher der cognitio direkt den affectus gegenüber (CR. XXI 14) und schon dem terminus nach lehnt er das „liberum arbitrium" ab, obwohl es sachlich für das irdische Willensleben gut gepasst hätte (ibidem). In den

Schriften vor den Loci wählt er statt dessen noch unbefangen den Ausdruck „voluntas“. Doch auch diese Begrenzung reichte bald nicht mehr aus: loci ed. Kolde³ S. 73 will er diesen Titel vertauscht wissen mit der ganz einfachen biblischen Bezeichnung „cor“, obwohl allerdings die Loci selbst noch den alten terminus führen. Et cur non pro voluntatis vocabulo cordis nomen usurpamus? Siquidem scriptura potissimum hominis partem cor vocat adeoque eam, in qua nascuntur affectus. Und die Loci-Ausgabe von 1522 (loci ed. Kolde² S. 80) fügt noch die Verstärkung hinzu: Quod nos voluntatem, scriptura fere cor nuncupat. Quae loquendi ratio utinam durasset in scholis Christianorum. Mire enim obscurant (!) disputationem de hominis natura Aristotelica illa vocabula, voluntas, appetitus, actus elicitus, intellectus agens et passibilis. Loci 1521 ed. Kolde² 115 heisst Mel. den Aristoteles daher einfach einen rixator. Das ist der Höhepunkt der Entfremdung. Dem „nugari“ der Griechen gegenüber will Melanchthon „simplicissime“ reden. Die mit den Aristotelischen Termini behauptete Möglichkeit einer Verdunklung besteht nach der ersten Auflage wohl darin, dass (loci ed. Kolde³ S. 73), wenn neben den Affekten auch bloss dem Worte nach noch ein besonderes Willensvermögen angenommen würde, auch der sophistische Irrwahn sich einschleichen könne, nihil pertinere ad voluntatem adfectus humanos, und die Fiktion, voluntatem per naturam suam adversari adfectibus aut posse ponere adfectus, quoties hoc monet consultive intellectus. Mel. denkt, die Isolierung eines Willensvermögens neben den Affekten führe notwendig zum „Pelagianismus“, ohne noch zu erkennen, dass es eine formale Verwendungsmöglichkeit des Aristoteles gebe, die keine sachliche Schwenkung zum Pelagianismus notwendig zur Folge habe. Mel. identifiziert also fast, wenn nicht stets begrifflich, so doch sachlich voluntas und affectus. So Röm.-Br. Annot. 1522 Giij voluntas ea pars est, quae proprie mortificatur, ergo non potest cum Spiritu sancto coo-

perari. Instit. ep. Rom. XXI 51 scaturiebat animus affectibus vitiosis. Declamatiuncula loci ed. Kolde[3] S. 270 Neque in nostro arbitrio est, exturbare regno suo affectus peccati CR. XXI 15 16. Nullius affectus, quantumvis languidi humanus animus compos est. Die Affekte sind darnach alles; daneben: nichts.

Es gilt vielmehr stets als Grundsatz: affectus affectu vincitur (XXI 15 loci ed. Kolde[3] S. 73). Die Bekehrung besteht sonach in nichts anderem, als dass Gott resp. sein Geist[1]) eine andere Art von Affekten in den Menschen hineinlegen muss, die ihrem Inhalt nach göttlich gerichtet sind, und ihrer Form nach, da es stets auf den vehementior affectus ankommt, den alten irdischen an Energie eo ipso überlegen sind, so dass sie mit ihrem Eintreten auch sofort dominieren. So heisst es XXI 53 4 oportet contrarium quendam affectum in pectoribus nostris creari, quo nostra sponte, etiamsi nulla esset lex, ad bona rapiamur. So ist die Bekehrung hiernach ein durch Gott bewirktes Eintreten neuer Affekte in unser Willensleben und zugleich ihr Dominieren über die alten Affekte. Die Ausdrücke, in denen von dieser Umwandlung die Rede ist, lauten daher: innovare affectus, mutare propensionem (XXI 51) oder XXI 53 gratia est spiritus, quo illustramur, purgamur, impellimur ad bona. Nun könnten die Ausdrucksformen „innovare, mutare" u. a. glauben machen, dass Gott bei der Verleihung des Neuen die menschlichen Triebe überhaupt umforme, so dass von zwei verschiedenen Richtungen nur im Sinne eines Nacheinander, nicht Nebeneinander die Rede sein könne. Dass dies ein Irrtum wäre, zeigt Mel. Aussage Lucubrat.: XXI 15,6 in eo qui instauratus Spiritu, duplices sunt affectus et boni et mali. Hic utri potiores sunt et vehementiores sunt, illis obtemperat homo. Der Mensch ist darnach gewissermassen bloss Zuschauer des Bekehrungsprozesses, der sich in ihm abspielt: mit keiner

[1] CR 195. Nec aliud Spiritus sanctus est, nisi viva Dei voluntas et agitatio.

Silbe redet Mel. von irgend einem Willensvermögen, das bei diesem inneren Umschwung, auch nur den geringsten Anstoss zur Entscheidung gäbe. Der mächtigere Affekt hat ganz selbstverständlich unbedingte Führerschaft im geistigen Leben; welcher Affekt aber seinen Genossen so überflügelt, das hängt von den Verhältnissen, der Individualität des einzelnen ab — bei Alexander wird die Vergnügungssucht durch den heftigeren Affekt der Ruhmsucht besiegt, und auf dem Boden der christlichen Religion lässt Gott spirituale über karnale Affekte dominieren. Der Zustand des neuen Menschen ist daher so zu denken, dass die neuen Affekte die alten in ihrer Hand haben. Declam. 1520 loci ed. Kolde[3] S. 273 kann es daher heissen, dass eines der von Christus erworbenen beneficia der animus compos affectuum ist (s. dagegen später Teil III c γ u. III ζ und die Schluss-Uebersicht). Mel. redet öfters in dieser Zeit von einem „animus", doch muss man sich hüten, hieraus mit dem psychologischen Seziermesser ein besonderes Vermögen zurechtschneiden zu wollen; der Ausdruck bedeutet wohl stets das durch die jeweilig dominierenden Affekte repräsentierte gesamte geistige Leben der Menschen (s. das letzte Beispiel oben loci ed. Kolde[3] S. 273 und ibid. 266, wo es den dem Gesetz Gottes konformen geistigen Zustand meint „unde petas hunc ipsum animum"). Mel. nimmt nun allerdings an, dass nach der Bekehrung, d. h. also der Knebelung der alten durch die neuen Affekte, diese alten Affekte in stetem Ringen wieder die Oberhand gewinnen können, denn CR. XXI S. 55 semper in nobis sunt veteres reliquiae veteris hominis, daher auch eine Unterdrückung des Neuen durch das Alte, und eine stete Wiederholung der Bekehrung, der iustificatio, ein expurgare usque ad mortem angenommen wird; jedoch nirgends stellt Mel. zu diesem Zweck und zur Begründung der doch häufiger vorkommenden Ablösung der zwei Arten von Affekten untereinander ein besonderes Vermögen auf, das diesen Umschwung von einem zum andern herbeiführen könnte. Die Affekte wachsen und fallen nach ihm ohne

jedwedes Zutun von seiten des Menschen; für ihre Tatsächlichkeit tut der Mensch ebensowenig etwas, wie zu der Regulierung ihres beiderseitigen Verhältnisses. Und wenn es XXI 15. 16 heisst: Sic vero affectus compos est humanus animus, potest a bonis ad malum deflectere, so liegt auch hier noch nicht die Nötigung vor, ein über beiden Affektarten stehendes Vermögen dem Mel. zuzuschreiben, denn es geht weiter mit der Motivierung: quia rapitur vehementiore malo affectu, atque ita vides non esse in viribus nostris perseverantiam. Es ist also damit bloss gesagt, dass das menschliche Geistesleben in der Tat von der einen auf die andere Seite hin- und herschwingen kann. Was das innere Leben des Menschen betrifft, so ist der Mensch also ein Spielball seiner Affekte, und Mel. verwahrt sich energisch gegen die Möglichkeit, nicht bloss dass der Mensch diese Affekte ablegen kann durch ein übergeordnetes Vermögen, sondern dass er sie auch überhaupt einschränken könne.

Doch ist bereits hier auf ein Zweifaches hinzuweisen, das über diese Lehrfixierung hinausweist und den Connex mit den Aristotelischen Baccalaureats-Thesen wahrt.

So sehr nämlich Mel. bestrebt ist, alle Willensbewegungen des Menschen in den Affekten aufgehn zu lassen, cor und voluntas zu identifizieren, so sicher ist es doch, dass er hier auch eine Erweiterung des Willensgebietes über die materiale affekterfüllte Willenssphäre, ja im Gegensatz zu ihr, vorgenommen hat, nämlich durch die ganz ausdrücklich proklamierte libertas in externis, d. h. durch das dem Menschen gewährte Vermögen, ganz unabhängig von den jeweiligen inneren Affekten eine Handlung, ein externum opus zu vollziehen.

Und weiter finden sich doch auch schon in dieser Periode Weissagungen auf eine spätere libertas in internis, ein Durchklingen eines psychologisch zwar in keiner Weise ausdrücklich unterbauten Vermögens, auch nicht etwa im Sinne einer Produktionsfähigkeit zu neuen Affekten, aber

doch immerhin eine halb behauptete, halb postulierte Entscheidungsinstanz über bereits vorhandenes irdisches oder geistliches Bewusstseinsmaterial. Mel. war sich eben selbst trotz einzelner sehr fertig klingender Aussagen noch nicht klar über die „Willensfrage"; so schreibt er 1521 recht zaghaft an Spalatin (CR I 451), er wolle über die Affekte schreiben, sed quid scribam, cum ipse non admodum peritus sim tam sublimium motuum animi? —

Was das erste angeht, so ist es von grösster Wichtigkeit, die Machtsphäre, die diesem Vermögen zugeschrieben wird, gehörig abzugrenzen. Die Schriften dieser Jahre sind sich sämtlich darin einig, dass die voluntas, simpliciter comparata ad opus externum, libera ist (XXI 52 V) und XXI 17/18: Sic voluntas quomodocunque affecta potest mandare diversum servili corpori. Mel. denkt auch nach über die Möglichkeit dieser seltsamen Tatsache. Einmal meint er auch hier darauf hinweisen zu müssen, dass, wenn wir bisweilen aliud in opere externo eligimus (Loci 1521 ed. Kolde[3] 72), quam quod cupit cor seu voluntas, fieri potest, ut adfectu vincatur adfectus. Dann kann es aber auch weiter „fortasse" vorkommen, dass prorsus contra omnes adfectus deligatur aliquid, quod cum fit, per simulationem fit. Es ist nun klar ersichtlich, dass der Wille, der in den Affekten lebt, nicht zugleich als der Ermöglicher der externa opera angesehen werden kann. Die voluntas begreift also mehr in sich als die materialen Affekte, wie ja auch Mel. öfters redet von der voluntas comparata ad adfectus und comparata ad externum opus; es läuft also ein formales Moment zur Realisierung einer Handlung nebenher. Es liegt nahe, anzunehmen, dass dies formale Vermögen sich zum Diener des sittlich gebildeten Urteils macht XXI 50 III: pugnat semper cum cupiditate naturae conscientia nostra, quae quamquam videt, quid bonum sit, tamen non assequitur. Diese Unfreiheit bezieht sich auf die Umbildung des geistigen Lebens, jedoch nicht schlechtweg auf die Möglichkeit eines externum opus; denn

dies wird zwar durch das Toben der Affekte erschwert, aber nicht prinzipiell verhindert. Zu einer libertas adfectuum kann diese libertas operum nicht werden. Und auf dieser Leugnung eines auch noch so geringen Einflusses dieses Vermögens auf eine Modifikation unseres inneren Seins liegt der Schwerpunkt der Mel. Ausführungen. Denn Mel. sieht das gesamte Unheil der laxen, semipelagianischen Anthropologie des ausgehenden Mittelalters von einer falschen Wertung dieser libertas in externis ausgehen. Die Scholastiker übersahen über dieser allerdings nicht zu leugnenden Freiheit die innere Gebundenheit. In hanc externorum operum contingentiam defixerunt oculos philosophastri bei ihren laxen Freiheitslehren; diese unschuldige Freiheit ist Mel. der Ausgangspunkt für die lästerlichen Fiktionen der Alten gewesen; scholastici haben aus dieser voluntas eine solche vis zurecht gemacht, quae, utcunque sis adfectus, possit tamen adfectum moderari temperareque. Und aus diesem Vermögen einer Beherrschung der Affekte liessen sie dann weiter ein schöpferisches Vermögen hervorgehen, eine vis eliciendi actus bonos (Loci 1521 ed. Kolde[3] 74/5); der Mensch könne nicht allein von sich aus den Hass ablegen, sondern auch positiv z. B. die Liebe zu Gott herbeiführen: docent, posse voluntatem elicere, quod Deum porro sit amatura. Ein Dreifaches ist Mel. unsympathisch an der Anschauung der Scholastik über diese einfache vis. Erstens das „moderari affectus“ zweitens das „ponere adfectus“, schliesslich das „elicere actum bonum“. Im ersten und zweiten Punkt hat sich Mel. geändert, im dritten nie, und erst das hätte ihn in den Synergismus der Alten zurückfallen lassen. Hier jedoch bekennt er auch betreffs des ersten und zweiten Punktes, loci ed. Kolde[3] 76: At ego nego, vim esse ullam in homine, quae serio adfectibus adversari possit, censeoque actus illos elicitos non nisi fictitiam cogitationem intellectus esse. S. 76. Fateor, in externarum rerum delectu esse quandam libertatem; internos vero adfectus prorsus nego in potestate

nostra esse. S. 77. Christianus agnoscat nihil minus in potestate sua esse quam cor suum, cf. hierzu die Aeusserung aus Loci 1522 S. 81 nam adversus seipsum non potest cor statuere. Solche Redeweisen Mel. sind strikte — allerdings zum Teil latente — Ablehnungen der Aristotelischen Psychologie, die das moderari und ponere der Affekte kennt (s. später in Teil III c). Doch ist sehr bedeutsam, dass Mel. doch auch hier andrerseits den Aristoteles einmal in Schutz nimmt gegen die Ansicht, als ob er für den dritten Gesichtspunkt den des elicere bonum, den am stärksten wiegenden Vorwurf, auch verantwortlich zu machen wäre, trotzdem er ihn Loci ed. K o l d e [2] 115 einen rixator tituliert. Es heisst Loci ed. K o l d e [3] S. 76. Praeterea ipse etiam Aristoteles non prodidit actus illos elicitos, quos Scotus confinxit. Es ist, als ob hieraus die alte Liebe (CR XI 22), zu der er später wieder zurückkehrte, hervorleuchtete und als ob er den alten, sonst allerdings recht törichten Freund doch gegen den schlimmsten Vorwurf schützen müsste. Dieser Ausspruch ist aber auch darum von Interesse, als daraus ersichtlich wird, dass Mel. bei seiner späteren Zugrundelegung der Aristotelischen Psychologie wohl das erste und zweite, nicht jedoch das dritte Moment in Kauf zu nehmen brauchte, und dass mithin eine Rückkehr zu Aristoteles noch nicht identisch zu sein braucht mit derjenigen zu den Scholastikern der skotistischen Richtung einer laxen Anthropologie.

Es ist weiter sehr bemerkenswert, dass Mel. trotz alledem in der Annahme dieser libertas in externis zugleich eine gewisse Dämpfung der Affekte behauptet. Das geht besonders klar hervor aus jenen Stellen, wo er von der Gefährdung dieser libertas durch die brutale Wucht und das alle etwaige Besonnenheit des äusseren Handelns verschlingende Hervorbrechen der Affekte redet. Die externa opera und ihre Ermöglichung seitens eines Willensvermögens werden zweifellos oft in Gegensatz zu den Affektstrebungen stehend gedacht, wenn es z. B. Theol. Inst. 1529

a. a. O. XXI S. 55 XIII heisst: Quare si saevire coeperit affectus, jam neque externum opus caveri poterit. Und Loci 1521 ed. Kolde[3] 76 7 ist Mel. einer der Gründe, weshalb der Mensch sich nicht mit dieser geringfügigen libertas brüsten soll, der Hinweis auf ihre Schwäche: Jam ubi affectus paulo vehementior fuerit, fieri non potest, quin erumpat, id quod dici solet: Naturam licet expellas furca, tamen usque recurrat. Gerade das Citat macht es auch sicher, dass in der Tat von einer Eindämmung der Affekte nicht durch ihresgleichen die Rede ist, und dass dies Vermögen schwach ist, ändert doch nichts an seiner Tatsächlichkeit[1]. Oder wenn es S. 77 in der Summa heisst: Jam ubi adfectus coeperit furere et aestuare, cohiberi non poterit, quin erumpat, so ist es eben gerade der Affekt in seinem furere und aestuare, d. h. in seiner höchsten Intensität, dem gegenüber die libertas in externis ihre Herrschaft einbüsst (s. auch Loci 1522 ed. Kolde[3] S. 82 VI). Und auf dasselbe weisen CR. XXI Loci S. 156, 190 hin, wo Mel. von einem tatsächlichen „liberum arbitrium" und „vires naturae" im Gegensatz zu den Affekten spricht: Ita sunt, qui se peccato sui arbitrii viribus opponunt, und wenn es zwar weiter geht: eos subinde miserabilius ruere, res ipsa docet, so hebt Mel. doch mit der Behauptung der Erfolglosigkeit nicht zugleich auch das tatsächliche Vorhandensein dieses Vermögens auf. Auch S. 190 finden wir wieder die Verwendung des terminus „liberum arbitrium", was an sich schon wunderbar anmutet nach den scharfen Ausführungen am Eingang des Buches. Qui legem per vires naturae seu liberum arbitrium exprimere conantur, externum tantum opus simulant, affectus, quos exigit Lex, non exprimunt.

Wie also diese zur Ausführung gelangende „libertas in externis" jedesmal einen Affekt am erumpere verhindert,

---

[1] Gegen Flotow a. a. O. S. 14: omnino non requiritur, utrum vere sit, an esse videatur.

und dadurch zu einer gewissen libertas in internis[1] wird, und dadurch vielleicht das Einfallstor für die spätere allerdings noch erweiterte libertas in internis geworden ist, so weisen doch einzelne ganz unwillkürlich und naiv getane Aeusserungen Mel. hin auf die Notwendigkeit einer für das System seiner Anschauungen gefährlichen Hereinziehung eines Willensvermögens bei der Bekehrung selbst. Zwar Beweismaterial in strengstem Sinne können solche gelegentlichen Aeusserungen nicht wohl sein: es wird billigerweise dem Mel. das Recht einer menschlichen Redeweise zugestanden werden müssen, die die Form nicht stets peinlich genau nach den Prinzipien gestaltet. Aber wie derlei Aeusserungen gewiss nicht überschätzt werden dürfen, so wenig dürfen sie doch auch gänzlich unterschätzt werden. Denn sie gewinnen im Lichte der tatsächlichen Entwicklung Mel. und in der Gesellschaft eines neben den Affekten so wie so schon jetzt unzweifelhaft wirksam gedachten Willensvermögens positivere Bedeutung. Darnach ist dann der Mensch doch wieder nicht bloss als „Zuschauer" bei einer in ihm stetig abwechselnden Aufeinanderfolge von Affekten gedacht. XXI 175/6 heisst es z. B., von jemand, an dem Gott sein Werk beginnen will, dass, wenn dieser tot tamque multiplices promissiones gegenüber tritt: is quomodo cohibere se poterit, quominus in illius tantae misericordiae sinum effundat animum et spiritum. Aehnlich Declam. ed. Kolde a. a. O. S. 267. Friede und Freude wird ins Herz derer getan, quotquot sese illi per fidem accomodaturi essent. Sicherlich blosse Redeweise, aber doch sicherlich auch verhängnisvolle Redeweise ist es ferner Lucubrat. XXI 39. 40, wo es vom Anfang der Bekehrung heisst, dass er geschähe, cum animus complexus promissionem, confidit sibi noxam condonatam esse. Aber es wird doch ein menschlicher Faktor neben den göttlichen ge-

[1] Damit ist natürlich noch kein Zusammenhang mit den Bekehrungsaffekten gegeben, sondern bloss eine momentane Zügelung irdischer Affekte. —

stellt, so sicher dies Mel. geleugnet haben würde im Prinzip. Aber auch einige ganz orthodoxe Stellen drängen doch auf eine Lösung in dem angegebenen Sinne hin, so XXI 92 Nam qui justificati sunt, in eis affectus boni cum malis pugnant. Denn was führt schliesslich in diesem Kampf der irdischen und geistlichen Affekte um die Oberherrschaft die Entscheidung herbei; Gottes Eingreifen bestand ja schon darin, dass er die geistlichen Affekte überhaupt in das Geistesleben hineintat. Einige Besinnung konnte das Vermögen, das doch gegenüber der irdischen Affektrichtung einige Gewalt hatte, doch auch leicht in Beziehung zu der neuen Art der Affekte treten lassen, natürlich wieder nicht als eine schöpferische, sondern bloss regulative Instanz; letzteres wäre im Gegensatz zum ersteren eine bloss quantitative Veränderung geworden.

Vielleicht machen diese Ausführungen einen stark philologischen und reflektiert-gekünstelten Eindruck. Doch kam es darauf an, das Willensleben des natürlichen und bekehrten Menschen möglichst ins Detail und in alle etwaigen Konsequenzen hinein zu reproduzieren. Und daraus hat sich ergeben, dass Mel.-Lehre von den Affekten und der Absorption des Willens durch ihre ungeistlichen und geistlichen Aeusserungen doch Raum lässt für ein neben, ja über sie gestelltes Vermögen, das zwar hinsichtlich der Bekehrung, d. h. des Eintretens neuer Affekte prinzipiell keinerlei Bedeutung haben soll, das jedoch ohne viele Mühe als Entscheidungsinstanz auch über diese neuen Affekte eine Rolle spielen konnte. Im Zusammenhang mit den Baccalaureatsthesen und der Aristotelesfreundschaft der ersten Jahre betrachtet sind dies vielleicht gelegentlich auftauchende Spitzen einer latenten Verbindung mit der Psychologie des grossen Griechen. Damit könnte die spätere tertia causa concurrens schon hier signalisiert scheinen.

Aus alledem (s. besonders die quaedam libertas in externis) geht hervor, dass Luthardt mit seinem zweiten Hauptvorwurf gegenüber dieser ersten Periode S. 156, dass

Mel. dem Menschen kein Vermögen zuschreibe, gegen seine Neigung zu handeln, die sündhafte Neigung wenigstens in ihrer Aeusserung zu binden, sicherlich Unrecht hat, während sein erster Vorwurf, dass Mel. Gott hier zu dem sachlichen Geschehen in genau dasselbe Verhältnis wie zur Sphäre des persönlichen Lebens setze, nicht ganz zutrifft, denn die Keime liegen auch hier schon vor zu einer Selbsttätigkeit für das soteriologische Gebiet.

Ein dritter Absatz sollte der Behandlung der Prädestinationslehre in jener Periode gewidmet sein. Er folgt deshalb notwendig, weil ja die Prädestinationslehre eine Art Kontrolle (s. o. S. 5—6) für die Richtigkeit der beiden ersten Absätze ist, sofern eine Theorie, die den Menschen totus corruptus in spiritualibus und ohne psychologische Formen der Mitwirkung sein lässt, zur wahrscheinlichen Kehrseite die bestimmte electio und reprobatio gewisser Menschen im göttlichen Ratschluss hat. (Betreffs des relativen Wertes dieser Konstruktion s. das ff. Teil II d). Und der Absatz folgt ganz für sich und an letzter Stelle deshalb, weil diese Untersuchung nichts mehr mit irgend welchen Fragen nach der Ausstattung des Menschen, sei es seiner ethisch-materialen, oder psychologisch-formalen zu tun hat, sondern mit der Frage nach dem auf Grund dieser Anthropologie so oder so gearteten göttlichen Wirken. Bestätigt also die Mel. Behandlung der Prädestinationslehre hier die bisherigen Resultate?

Es ist nun für den behandelten Zeitraum charakteristisch, dass Mel. dem göttlichen praedestinare ein doppeltes Objekt gibt, und dem Begriff daher einen zweifachen Sinn. Erstens nämlich hat das Wort in streng soteriologischem Sinn die Festsetzung des Heiles oder Verderbens, der Zuerteilung oder Versagung des Glaubens bei den Menschen im Auge; weiter aber verbindet Mel. mit dem Begriff eine mehr profane Bedeutung (das in der theologischen Literatur über Mel. sogenannte deterministische Moment), nämlich die des unbedingtesten Hineinziehens auch des ge-

ringsten und abscheulichsten Weltgeschehens in die ausdrückliche Verursachung durch den göttlichen Willen. So ist, was die Einbeziehung des göttlichen Willens in das irdische Getriebe überhaupt angeht, die soteriologische Fassung der Prädestinationslehre ein Spezialfall der profanen Prädestinationslehre. Von der ersten Form ist daher auch bei weitem nicht so viel hier die Rede, als von der anderen, denn wo die zweite hier auftritt, ist nach Mel. Ansicht die erste wohl mit einbegriffen. Dennoch wäre durch die zweite Art allein bloss die sittlich-religiöse Sphäre ganz im allgemeinen in Abhängigkeit von Gott gestellt, über die Beschaffenheit des sittlich-religiösen Zustandes selbst noch nichts ausgesagt, und so wäre allein durch die zweite Art auch der Synergismus noch gar nicht ausgeschlossen, denn ganz allein absolut determinierend könnte Gott auch in einer ethisch leidlich gut taxierten Menschennatur wirksam gedacht werden. Es ist daher von hohem Wert, dass sich Mel. auch über die soteriologische Seite der Prädestinationslehre äussert, denn erst derlei Aeusserungen bieten eine Handhabe zur Beurteilung des ethischen Niveaus der natürlichen Menschheit. So Cor.-Br. Annot. 1522 Q ij fugiunt uterque reprobi et electi a facie Dei, sed electos trahit ad se Deus occulta fide XXI 54 IX. Hac gratia justificati sunt, quotquot praedestinati sunt (s. auch S. 56) Röm.-Br. Annot. Fiij b: Deus effundit Spiritum Sanctum in corda eorum, quos praedestinavit. Damit stimmt durchaus zusammen, dass dieser Elektionsratschluss Gottes als irresistibel gedacht wird: Röm.-Br. Annot. Hij nec prorsus humana voluntate prepeditur, quod vult, ebenso dass Hij tota perseverantia völlig bei Gott steht, denn loci K o l d e[2] S. 231/2 nonnumquam Deus eripit sanctis Spiritum[1]. All diese Aeusserungen einer straffen Elektionstheorie führen darauf zurück, dass der Mensch materiell wegen seiner Sünde, formell wegen Mangels eines besonderen hier anwendbaren

[1] cf. dazu das spätere „excutere“ s. Teil III c ß.

Willensvermögens völlig ausser stande ist, zum Beginn und zur Fortdauer des neuen Lebens etwas beizutragen, sondern dass dies ganz monergistisch Gotte zugeschrieben wird [1].

Neben diese soteriologische Auffassung der Prädestination tritt also ihre profane Auffassung; die in dieser Anfangszeit öfters wiederkehrende Hauptthese derselben ist die, omnia necessario fieri (z. B. Annot. Röm.-Br. Hi; XXI 14), und deren natürliche, auch ganz offen vertretene Folge ist die, dass, si ad praedestinationem referas (Loci ed. Kolde [2] S. 77) humanam voluntatem, nec in externis nec in internis operibus ulla est libertas (XXI S. 115), und dass auch mala Deus ordinat ad suam gloriam (Röm.-Annot. Hij). Ja diese Art der Freiheitsleugnung steht bis zu der Ausgabe der Loci von 1522 excl. an erster Stelle; erst dann erfolgt die Ablehnung der Freiheit; und zwar aus Gründen, die der sittlichen und psychischen Natur des Menschen entnommen sind. Diese beiden Arten der Ablehnung — das ist zunächst zu beachten —, sind in der Melanchthonischen Darstellung reinlich voneinander getrennt, wie ja die eine auch immanente, die andere transzendente Massstäbe verwendet. Die letztere entspringt mehr dem Urteil des geschulten Theologen, die erstere der experientia auch des gewöhnlichen Laien (zur Nebeneinanderstellung cf. Loci ed. Kolde [2] S. 77 XXI 52 V). Besonders instruktiv heisst es Loci ed. Kolde [2] S. 71: Proinde ut iis etiam consulamus, quibus haec duriora videntur, quae de praedestinatione (die profane) diximus, ipsam voluntatis humanae naturam propius contemplabimur, ut intelligant studiosi, non modo in re theologica falsos Sophistas, sed et in judicio naturae. Die rein-

[1] Es heisst den Sachverhalt schief darstellen, wenn Herrlinger S. 77 in prägnanter Zusammenfassung seiner Ausführungen Anm. 1 redet von einer Vermengung des Metaphysischen und Ethischen und von der Verwendung des „Determinismus", der profanen Prädestinationslehre zur Begründung der sittlichen (!) Unfreiheit des Menschen, s. dazu o.

liche Trennung leuchtet demnach ein, und somit auch die Möglichkeit, die eine Art der Betrachtungsweise fallen lassen zu können, ohne dass damit zugleich die andere aufgehoben wird. Diese scharfe Unterscheidung bleibt im Verlaufe der Mel. Theologie unangetastet (siehe besonders z. B. Loci 1543 XXI 652 der Abschnitt: Nec miscenda est disputatio de determinatione divina quaestioni de libero arbitrio) und wenn Mel. später gegen das stoische Fatum polemisiert, so ist daher damit noch gar nichts gegen die sittliche Unfreiheit — auf Grund jener Scheidung — gesagt, wie aber wohl Loofs DG.[3] S. 412 unten meint, ebensowenig wie Determinismus hier das sittliche Unvermögen notwendig stützt, wie Herrlinger annimmt (S. 77 Anm.).

Das Bekenntnis Mel. zur profanen Prädestinationslehre interessiert in dieser Untersuchung deshalb weiter, als die in der Anthropologie von Mel. behauptete libertas in externis und die damit behauptete Möglichkeit der „contingentia" in Widerspruch zu treten scheint zu der eben konstatierten, jegliche Freiheit und jede contingentia schlechthin ausschliessenden, alles, auch die externa opera umspannenden, absolut herrschenden profanen Prädestinationstheorie. Ein Widerspruch besteht für mein Empfinden nicht[1]. Dass nun Mel. die Leugnung und Behauptung der contingentia so unmittelbar nebeneinander stellt, verpflichtet zur Auffindung eines Schlüssels: der Gedanke der Leugnung der contingentia innerhalb des Gedankenkreises der profanen Prädestinationslehre reflektiert gar nicht auf die psychologische Bewusstseinsform des Zustandekommens einer Handlung, d. h. auf die Tatsache einer für das menschliche Bewusstsein als frei oder unfrei empfundenen Aktualisierung einer Vorstellung; die Form einer freiheitlichen Entscheidung wird nicht abgelehnt; vielmehr darauf wird reflek-

[1] Loofs DG[3] S. 411, Seeberg N. K. Z. 1897 S. 144 scheinen daraufhin diese Freiheit nicht recht als Freiheit anerkannt zu sehen, da sie die 1527 einsetzende Periode erst durch das Auftauchen dieser Freiheit charakterisieren.

tiert, dass jedes externum oder internum opus — mag es zu stande gekommen sein, wie es will — nicht dem blinden Zufall, sondern einem ganz bestimmten Zweck im göttlichen Ratschluss entspringt. So richtet sich die Leugnung der contingentia allein auf die Tendenz, den Zweck und Inhalt der Handlung, nicht jedoch auf die Form ihres Zustandekommens[1]. Darnach besteht die Leugnung und Behauptung der contingentia logisch nebeneinander. Und der lebendige Beweis für die Richtigkeit dieser Erklärung ist, da eine Definition der contingentia nicht erfolgt (Spalatin übersetzt Loci ed. Kolde[2] S. 70 Anm. 1: „zufellige Ergeeung"), der Gedankenzusammenhang, in dem diese contingentia-Behandlung auftritt. Die Abweisung der contingentia steht nämlich stets in Konnex mit dem Bewusstsein der Schwachheit der menschlichen Kräfte, und zwar nicht sowohl der ethisch-religiösen hier, sondern auch besonders der rein weltlichen. Das Ohnmachtsgefühl des Menschen betreffs zweckmässiger Lebensgestaltung, seine Zaghaftigkeit im Handeln soll paralysiert werden durch energischen Hinweis auf den ganz speziellen Einfluss (Röm.-Br.-Annot. Hij „ipsum omnia proprie agere") Gottes auch auf das untergeordnetste und ruchloseste Geschehen, wo nicht bloss von einem permittere und conservare zu reden sei. Es ist ein frigidum glossema, dass Gott das Böse bloss zulasse, nicht selbst tue. — Die an der einzelnen Handlung klebende Kurzsichtigkeit der Menschen und die damit verbundene Unsicherheit soll ihres Schreckens entkleidet werden durch Hinweis auf irgend eine Weise und systematisch angelegte Zweckbeziehung des weiter ausschauenden gött-

[1] Nur weil Luthardt a. a. O. diesen Sachverhalt völlig verkennt, kann er S. 154 behaupten, der Mensch habe daher im Grunde nichts in seiner Gewalt, und S. 152: „so dass jene Theorie nach allen Seiten hin nicht leistet, was sie soll"; ähnlich loci ed. Kolde[2] S. 78 Anm.: Mel. habe sich die richtige Beantwortung der Frage dadurch verbaut, dass er die Frage der Präd. fälschlicherweise mit der nach dem freien Willen verband.

lichen Willens: Röm.-Br. Annot. Hi: salutare nobis, quod non sumus relicti nostris viribus, consiliis et libertati voluntatis nostrae. Es ist für den Anfang der Mel. Lehrentwicklung charakteristisch, dass die Gestaltung der Theologie ihre Richtlinien erhält durch ein Ineinander von ethischem und physischem Ohnmachtsgefühl, daher auch der Glaubensbegriff hier nicht stets in der späteren Verengung der fiducia remissionis gedacht, sondern weiter angelegt ist auf omnes promissiones, sive corporales sive spirituales: fides coram Deo justificat, quia quicunque Deo dat gloriam, justificatus est . . Deinde in omni promissione, sive corporali sive spirituali, est promissa misericordia Dei (s. auch Loci 1522 ed. Kolde[2] S. 83). So ist auch die misericordia hier noch nicht stets im speziellen Sinne der Sündenvergebung gefasst, sondern mehr in dem allgemeinen der gesamten Fürsorge, die Gott dem Menschen an Seele und Leib erweist. Qui promissioni alicui (!) credit, is concipit fiduciam misericordiae Dei super se. Es liegt auf der Hand, wie dieser oft so erweiterte Glaubensbegriff mit der vorhin angegebenen Leugnung jeder contingentia in innerlichstem Zusammenhang steht (Cor.Br. Annot. V cognitio autem gloriae Dei fides est); ganz deutlich ist auch Röm.-Br. Annot. 1522 H: Die praedestinacionis necessitas ist deswegen ein Trost, quod scimus Deum auxiliari imbecillitati nostrae nec positam esse rem in solis manibus nostris. Und darum wird auch nebst Loci ed. Kolde[2] S. 71 von der Prädestination gesagt, quod in omnes disputacionis nostrae partes incidet[1]. Dass Saul Eselinnen sucht, sieht ganz zufällig aus, und Saul hat sich gewiss auch frei dazu entschlossen, und doch hat Gott seinen Plan dabei. Und nach dem Spruch der Fürsorge Luc. 12, 7 fährt Mel. mit dem charakteristischen Gegensatz fort (Loci ed. Kolde[2] S. 70/1): Quid igitur, inquies,

[1] Luthardt will den hier also eine zweifelhafte Rolle spielenden Gesichtspunkt der „gloria Dei“ als ein der reformatorischen Heilslehre fremdes Element gern heraushaben (S. 155); aber er steht doch bestimmt genug da.

nullane est in rebus . . . contingentia, nihil casus, nihil fortuna? Omnia necessario evenire scripturae docent. Kurz, überall wo vom Leugnen der contingentia die Rede ist, lässt Mel. Gott in wirksamsten Zusammenschluss mit der Welt treten, und wo von der Behauptung derselben die Rede ist, denkt er sich den Menschen als Subjekt seiner Anordnungen; nichts in der Welt ist sinnlos, sondern alles planvoll geordnet; was geschieht, hat seinen von Gott geordneten Zweck; wie dies geschieht, wie es durch den Menschen zur Ausführung kommt, ist eine Frage für sich, und kann ebenso im Sinne der Freiheit, wie Unfreiheit entschieden werden, ohne dass der erste Gedankenkreis irgendwie verletzt wird. Es wäre ungeschichtlich, die contingentia-Leugnung nach der contingentia-Behauptung umzudeuten oder umgekehrt, und es wäre logisch falsch, eine Inkonsequenz oder einen Widerspruch in der Mel. Nebeneinanderstellung zu finden. Zwar gesteht Mel. (Röm.-Br. Annot. H) gern selbst zu, dass es der Vernunft nicht einleuchten will, dass während doch alles contingenter ac non necessario zu geschehen scheine, doch alles notwendig geschieht. Doch wer wolle sich überhaupt erkühnen, nach den Formen zu forschen und sie reinlich darzulegen, unter denen sich der göttliche Ratschluss vollziehe. Als ob nicht Gott seine Hand auch da sehr wohl im Spiel haben könnte, wo der Mensch seinerseits das vollständige Bewusstsein einer freien Handlung habe. Adoranda illa incomprehensibilis majestas XXI 25. Diese Einwirkung Gottes auf den Menschen ist sublimior captu, und der Grund, weshalb daher überhaupt von einer Unfreiheit des Willens hinsichtlich der göttlichen Prädestination gesprochen werden kann, huius sublimior est, quam ut a nobis comprehendi queat (XXI 52 V auch XXI 56). Mel. trägt auch kein Bedenken, dies Fragezeichen anzuerkennen, und ebenso sein Unvermögen, es zu beseitigen; die Timotheus-Brief-Stelle stellt ihm besonders klar das Unzureichende des menschlichen Denkens vor Augen: malo fateri ignorantiam meam, quam coactis ac male detortis

glossis expedire (Röm.-Br. Annot. Hij). Nach dem vorigen ist es aber durch nichts angezeigt, hier eine spezielle Schwäche der Mel. Theologie — nicht im dogmatischen, sondern logischen Sinne — zu finden; das Fragezeichen bezeugt wohl das Ende des menschlichen Denkens überhaupt.

Damit stehen wir am Ende der ersten Epoche der Mel. Theologie, der des reinsten Monergismus; der Mensch liegt im Bann der irdischen Affekte, die bloss Gott durchbrechen kann durch Einsenkung geistlicher Affekte; ein formales Vermögen daneben wird zwar behauptet, doch untersteht ihm nicht der soteriologische Machtbezirk; aber es wetterleuchtet bereits ganz naiv eine weitere Ausdehnung seiner Kompetenz. Die soteriologische Prädestinationslehre bestätigte im Wahrscheinlichkeitsbeweis in electio und reprobatio die materialen und formalen Ausführungen, und ihre profane Seite störte in keiner Weise die auf psychologischem Gebiete gefundene libertas in externis. — —

Galle (a. a. O. S. 266—97) war es, der zuerst darauf aufmerksam gemacht hat, dass Mel. seit den Scholien zum Kol.Br. 1527 diese seine Anfangsposition des „Deterministischen Prädestinatianismus“ verlassen hat; und die modernen Bearbeiter Mel. sind ihm darin gefolgt. Für diese Schwenkung könnte man an historische Veranlassungen — wenn man von den ethischen, religiösen, wissenschaftlich-kirchengeschichtlichen Gründen, die doch zum Teil Rückschlüsse und Postulate bleiben (gegen Luthardt S. 158/9) absieht — wie Luthers Fehde mit Erasmus, und das Wiedervorholen des Aristoteles 1527 in Jena, als in Wittenberg das Kolleglesen wegen der Pest unmöglich wurde, denken. Kenntnis über diese Zeit können wir fast bloss aus der Brieflitteratur gewinnen (cf. dazu besonders anno 1524: CR. I S. 667. 673/5; und 688. 704/5; 1525: CR. I S. 733; 1526: CR. I S. 792/3. 807; 1527: S. 880. 888. 893. 896/8. 905. 913. 923/4. 932. 967; 1528: S. 945. 955/73. 998, dazu auch Walter, Korrespondenz zwischen Mel. und Erasmus (Bernburger Schulprogramm 1876/88) und für spä-

ter die Supplem. Mel. von Bindseil 1874).

Was für Material bieten nun diese Briefe für die Mel. „Schwenkung"? Es empfiehlt sich nun gerade für diese Uebergangsjahre nicht, eine systematische Darstellung zu geben; weil es sich um einen allmählichen Uebergang handeln soll, ist es wohl zweckmässiger, den etwas umständlicheren, aber gewissenhafteren Weg der geschichtlichen Anordnung zu gehen.

Galle — und mit ihm die Späteren — meint S. 275, die Episode zwischen Luther und Erasmus habe Mel. klar gemacht, dass er mit gutem Gewissen nicht länger auf dem alten Standpunkt verharren könne. Nun steht zwar so viel nach seinen eigenen Aussagen fest, dass er in den Kampf zwischen Luther und Erasmus mit dem Bewusstsein hineinging, dass es gerade auf diesem Gebiete des freien Willens noch sehr viel zu tun gäbe. Seinen eignen bisherigen Lösungen scheint er selbst bloss interimistischen Wert zugeschrieben zu haben. Sept. 1524 CR. I 673/4 schreibt er Spalatin: Ego misere cupio, ut haec causa, quae certe caput est religionis christianae (cf. dazu oben S. 13 die causa non ita multum necessaria) diligenter excutiatur . . . Diu optavi, Luthero prudentem aliquem de hoc negotio antagonistam contingere . . . Er ist also sicherlich bestrebt gewesen, in diesem Streite zu lernen. Aber es ist nun ausserordentlich schwer zu konstatieren, ob sich Mel. überhaupt im Verlaufe dieses Streites acceptierbares Material entgegengebracht sah, und an welchem Punkte seiner Theologie dies notorisch von Einfluss geworden ist. Betreffs des Briefes vom 30. Sept. 1524 Mel. an Erasmus CR. I 674/5 gibt auch Luthardt S. 157 zu, dass von einer Unsicherheit oder innerlichen Veränderung hier nichts zu merken wäre, dass die Zurückhaltung in diesem Brief auf Kosten seiner vorsichtigen Weise ginge. Für mein Empfinden ist dieser Brief sogar eine von markiger Energie und hohem Schwunge getragene Apologetik der Person wie der Anschauungen Luthers, wie sie bei dem „zaghaften" Mel. besonders einem Erasmus gegenüber, fast wunder nimmt. Zur Sache selbst äussert

er sich so: Ego integra conscientia dogmata Lutheri, non possum damnare, facturus id etiam fortiter, si cogunt sacrae scripturae. Quod sive superstitionem sive stultitiam alii interpretentur, mea nihil refert. Certe nec hominum auctoritate, nec scandalis ullis revocari me ab hac sententia patiar, cf. auch die Mahnung S. 676, er solle sich hüten, ne qua maiore invidia gravetur haec causa per te, cui primum sacrae litterae suffragantur non obscure. Betreffs der Erasmischen Schrift selbst gesteht er dem Verfasser in humanistischer Weitherzigkeit das Recht zu, so zu denken und sich zu äussern. Debet id esse omnibus liberum, modo ne privati adfectus admisceantur. Hierin scheint mir überhaupt das Leitmotiv für die ganze Brieflitteratur dieser Periode angegeben: charaktervolles Eintreten für Luthers Anschauung, die auch die seine als die biblisch besser begründete bleibt, ja zum Teil im Verlaufe des Streites, da er vorher etwas unsicher war, erst recht wird, Klagen über die scharfe Form der Schriften zwischen Luther und Erasmus, und das ehrliche Bestreben, trotz eines inneren dissensus die formale Grösse des Erasmischen Geistes bewundernd anzuerkennen und Freundschaft zu halten. So lässt auch Erasmus in seinem Antwortschreiben vom 10. Dez. 1524 dem Mel. seinen Willen, ohne ihn irgendwie zum Apostata machen zu wollen. Non sum judex alienae conscientiae, nec dominus alienae fidei. Es liegt kein ausdrücklicher Anlass vor, mit Seeberg (DG. II S. 366 N. K. Z. 1897 S. 144) eine Schwenkung z. B. auf diesen Brief Erasmus' zurückzuführen; Seeberg fügt auch selbst ein „vielleicht“ zu. Es kommt mir überhaupt so vor, als ob in der Literatur bei Behandlung dieses Punktes der Mel. Entwicklung die ausserordentlich naheliegende geschichtliche Möglichkeit einer Beeinflussung seitens Erasmus' auf Grund einer täuschenden Form der Mel. Ausdrucksweise, also ohne genügenden Anhalt in den Quellen, zur Tatsächlichkeit erhoben ist. — Auch die epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae 1524 (CR. I 703—712) steht auf dem alten Be-

kenntnis. Es führt in die altbekannte Sphäre der soteriologischen Prädestinationslehre, wenn S. 706 Mel. sich auf Paulus' Aussage beruft, non omnium esse fidem. Quare christiana justicia non est omnium, sed paucorum quos Deus velut e mundo evocat. Dass dieser christiana justicia hier bereits ausdrücklich eine humana justicia, qua coherceri impii debent (S. 707) gegenübergestellt wird, ist eigentlich bloss terminologisch etwas Neues. Denn stets ist ja von Mel. auch dem natürlichen Menschen ganz offen die Möglichkeit einer gewissen Beschränkung der Affekte in ihren Aeusserungen, die libertas zu externa opera (Loci ed. Kolde [2] S. 76/7) zugestanden worden. Indem auch der natürliche Mensch den membra exteriora befehlen kann, wird eine externa quaedam et personata civilitas schon früher für möglich gehalten (S. 73. 80. 89). Da Gott allerdings das Herz ansieht, kann diese Zucht bloss eine externa virtutis persona ac larva bedeuten; aber die Tugenden der Heiden sind deswegen doch auch hier schon umbrae virtutum (Loci ed. Kolde [2] 89). Das ist aber insgesamt dasselbe, als wenn hier einige Jahre später von der justicia humana die Rede ist, denn diese bedeutet auch bloss mores formare, vulgus a vitiis cohibere. Dass hier die profane Prädestinationslehre fehlt, ist zunächst noch kein ausdrücklicher Beweis, dass Mel. sie nicht mehr vertritt, obwohl es möglich scheint (dann also schon 1524, nicht erst 1527); das würde aber auch noch keine Veränderung auf dem Gebiete der Anthropologie bedeuten, denn diese transcendente Frage hatte, wie gezeigt, nichts zu tun mit der immanenten über die formale und materiale Ausstattung des Menschen. — Am 11. April 1526 schreibt Mel. an Baumgartener und Camerarius (S. 792. 794) betreffs des Erasmischen ὑπερασπίστης: satisne videmur depexi ab illo. Me plane immerentem magna invidia onerat, cum mihi partem operis et quidem odiosiorem imputat, sed decrevi mussitare („verbeissen") hanc injuriam. Reflexionen an diese Stelle zu knüpfen, ist kaum lohnend; Mel. fühlt sich allerdings von

Erasmus Prügel („depexi") getroffen: wer will aber wissen, wie weit er dazu Anlass gegeben hat, weswegen und in welchem Grade er sie „immerens" bekommt! Das Vertrauensverhältnis zwischen Mel. und Erasmus scheint darnach gerade in dieser Zeit etwas getrübt zu sein. das zeigt auch der Brief an Gelenius Mitte Juli 1526 CR. I 807: Suspicatur (Erasmus) Lutherum mea uti opera (das kann also Erasmus denken!): valde errat, ego enim neque illis acerbis conflictatiunculis delector . . . De causa autem imprimis quidem Deo, sed et bonis viris sententiam meam me probaturum esse confido. Galle S. 275 druckt bloss den ersten Teil hiervon ab und fährt fort, dass sein Gewissen ihn auf dem bisherigen Standpunkt nicht länger habe beharren lassen können. Doch hat G a l l e m. E. auch bei den anderen Zitaten Form und Inhalt verwechselt: d a s zeigt auch das letzte Zitat, dass Mel. in der Sache keine Konzessionen gemacht haben wird: doch reden andere Stellen deutlicher. Sehr wichtig ist der kurze Brief Mel. an Luther vom 2. Okt. 1527 (CR. I 893), der jedoch sonst keine Würdigung zur Beurteilung gefunden hat. Das Mel. Urteil über die recens editio des Erasmischen Werkes „de libero arbitrio" lautet: Longa et confusa disputatio est, quam non multi de vulgo intelligunt, ut video. In eo uno est, ut sententias a te citatas callide interpretetur, ne dissentire credantur a judicio racionis humanae. So spricht keiner, der sich von Erasmus hat überzeugen lassen! Er empfiehlt dann Luther, als Entgegnung bloss eine schlichte positive enarratio seiner Ansicht zu geben, statt einer umständlichen confutatio . . . Attigi (dieser Teil des Citates wird viel gebraucht, s. später) in Colossensibus hanc ipsam causam und bald wolle er sie copiosius explicare. — Dies geringschätzige Urteil über Erasmus aus Unterwürfigkeit unter den gewaltig tobenden Luther abzuleiten, haben wir keine Veranlassung, zumal Mel. auch Erasmus selbst und anderen Freunden gegenüber ja kein Hehl machte aus seiner alten Stellung. Auf das bedeutungsvolle Wort über seine Kolosser-Scholien

kommen wir noch später (s. Teil II d α u. β). Am 19. Okt. erklärt Mel. dem Spalatin S. 896: Ille liber Erasmi, cum gratiam novitatis exuerit, multos minus movebit quam nunc, und S. 898/9 in einem anderen Briefe: er sei stets bestrebt gewesen, ea quae sunt in comm. insp. eccles. convenire per omnia cum Lutheri doctrina. Tantum me hoc cavisse, ut sine acerbitate verborum res nudae proponerentur. Also die Form, nicht der Inhalt, scheint wieder bloss der Korrektur bedürftig. Mel. scheint Luther gegenüber ebenso fest in seiner formalen Eigenart, wie dem Erasmus gegenüber in seiner materialen Eigenart geblieben zu sein. In demselben Brief fährt er dann fort: Si quis (S. 899) Lutherum recantare aliquid in meo opere judicat, is multipliciter insanit. Si quid scriptum est, quod videtur (!) cum Lutheri doctrina pugnare, id ad me, non ad Lutherum pertinet; mecum expostuletur. Dass Mel. sich hiernach nicht bewusst ist, eine offen zu Tage liegende Schwenkung, die er schlechterdings nicht leugnen kann, gemacht zu haben, liegt auch hier auf der Hand. Ausserdem bezieht sich hier sein schüchterner Zweifel auf die mannigfachen Anschauungen eines „opus“; die Beziehung auf das Willensgebiet ist nicht angedeutet; wahrscheinlich ist die profane Prädestinationslehre gemeint (s. Teil II d α). Sehr instruktiv ist dann wieder das Zeugnis vom 17. Dez. 1527 (Suppl. CR IV S. 964): Ego hactenus nihil inveni aliud quam quod adhuc docuimus, nec velim novi in Ecclesia dogmatis autor esse. Erasmus scripsit argutissime de libero arbitrio et quidem his diebus propter id scriptum graviter contristatus sum. Neque tamen eripiet mihi veram sententiam. Und diesem durchaus ebenbürtig ist das geringschätzige Urteil vom 16. Dez. 1527 (CR. I S. 913) über die Erasmische Schrift: (an Justus Jonas) vaferrime enim evertit omnia, quae objecit Lutherus. Opus confusum et prolixum, nec facile est, certam autoris sententiam in his ambagibus longae disputationis comprehendere.

Es ist auch sicher, dass Mel. auch zu dieser Zeit ein

Anhänger der soteriologischen Fassung der Prädestinationslehre geblieben ist: cf. dazu neben dem Zusammenhang zwischen einem arcanum et absconditum consilium und dem Spruch: Dominus novit qui sunt ejus (Dez. 1527 CR. I 923/4) das Iudicium de Anabaptistis S. 931, wo er von der Möglichkeit des Glaubens bei Kindern spricht und mit dem Grundsatz: Nullus est enim racionis usus in rebus spiritualibus und unter Verweis auf das Beispiel Johannes des Täufers, der sentit praesentiam Christi, nondum natus, behauptet: et alii infantes electi sanctificari a Spiritu Sancto sine auxilio rationis possunt. Als Schlusswort aber möchte ich eine Briefstelle vom 22. März 1528 CR. I 945 zitieren, wo Mel. sich Erasmus gegenüber wiederum offen genug äussert: quamquam enim non soleo dissimulare, quid de controversia illa sentiam, tamen numquam ita amavi Lutherum, ut veluti instruxerim ejus in disputando vehementiam; tantum abest, ut nunc adjuvare velim et ut ita dicam, oleum igni addere; aus dem Gegensatz wird folgendes deutlich: zwar stehe ich materiell wie Luther, doch die Liebe geht nicht so weit, dass ich seine formale Heftigkeit in Schutz nehmen möchte. Wenn Mel. im Anfang des Streites noch schwankte, in seinem Verlauf hat er das gewünschte Rückgrat bekommen, aber — doch wohl ein lutherisches. — Es scheint mir darnach unrichtig, wenn Luthardt dem letzten Schriftstück gegenüber sagt, es liesse bereits genugsam erkennen (S. 158), dass er nicht bloss die Form Luthers beklagt, sondern ihm auch in der Sache nicht völlig zustimme. Es ist demnach Luthardt und überhaupt den bisherigen Bearbeitern Mel. gegenüber m. E. genau dasselbe zu betonen, was Mel. seinen Gegnern gegenüber hervorhebt, dass sie sich nämlich durch seinen Mangel an acerbitas zu der Vermutung verleiten liessen, se dissentire a Luthero (Sept. 1528 CR. I 998) (auch Flotow S. 23 meint, der Streit zwischen Luther und Erasmus habe Mel. gegen Luther eingenommen: de ipsis sententiis Lutheri dubitare coepit. Davon steht also m. E. nirgends etwas).

So macht Mel. in dieser Zeit durchaus den Eindruck eines ebenso pietät- wie charaktervollen Schülers, der im gern empfundenen und anerkannten Gefühl der Dankesschuld doch in ehrlicher Männlichkeit die Abweichungen Erasmus gegenüber offen herauskehrt. Sein Staunen vor der Kunst des Meisters verirrt sich nie in Verleugnung des eignen Standpunktes; formell ist er Luther gegenüber, materiell Erasmus gegenüber durchaus selbständig. Das klingt bei Mel., für den Anpassung und Vermittlung stets als das Charakteristische hingestellt werden, unwahrscheinlich, entspricht jedoch dem geschichtlichen Befunde. Mel. wunderbare Art, über materielle Differenzen hinweg die excellentes ingenii dotes (CR I 945) unbefangen zu würdigen, führt leicht — und hat es getan — zu falschen Folgerungen. —

Aber was bedeuten schliesslich derlei briefliche orthodoxe Aeusserungen, wenn doch Mel. grosse Schriften dieser Jahre ganz offen und in extenso die Aenderungen seiner Anschauungen über unser Problem bezeugen sollen? Dies soll der Fall sein bei den Scholien zum Kol.Br. und den Visitationsartikeln 1527; (Luthardt S. 159, Galle 275, Herrlinger 73, Loofs 411); Mel. hat es auch 1530 selbst bezeugt (s. Teil II d.). Wir treten damit ein in die zweite Periode der Mel. Lehrentwicklung, die in der Litteratur als Uebergangsperiode gewertet wird, und der erst der Röm.Br.-C. 1532 und die Neubearbeitung der Loci den konsequenten Abschluss hinzufügt. Die Lehrbücher leiten die Behandlung dieser Periode mit einer langen Reihe von Gründen für die Veränderungen ein (Galle 266—274, Luthardt 157/8, Herrlinger 72 ff). Die Eigenart der Begründung richtet sich natürlich nach dem jeweilig gefundenen Resultat, die Aenderungen selbst betreffend, und sind dem Mel. z. T. ex eventu untergeschoben; wir haben da erst das Material zu prüfen, und zwar wird sich die Behandlung auch hier um die drei genannten Gesichtspunkte drehen: wie tief taxiert Mel. die Verdorbenheit des Menschen; welche Funktionen in der psychologischen Ausstattung kommen even-

tuell bei Eintritt des neuen Lebens in Frage; und schliesslich wird der Zusammenhang des göttlichen Ratschlusses mit dem Erwiesenen zu erörtern sein. Diese Periode würde, da sie im Grunde bloss eine Unterabteilung der ersten ist und im Verhältnis zur dritten Periode, die die eigentliche zweite Periode der Mel. Theologie ist, weniger Besonderheiten bietet, sehr schnell erledigt werden können, wäre nicht gerade der Konservativismus Mel. hier vielfach erst zu beweisen. Der erste Punkt bedarf jedoch keiner breiteren Darlegung. Es darf auf allgemeine Anerkennung rechnen, wenn in der Fassung der Versündigung als einer tota depravatio in spiritualibus keinerlei Milderung gegenüber den Aussagen der ersten Periode behauptet wird[1].

Auch hier fasst sich die Betrachtung über den Grad der Verdorbenheit des natürlichen Menschen zusammen in dem Urteil über die Affekte. Comm. Arist. Eth. D^2 b: Est affectus vel brevis motus vel durabilis motus, prosequens bona, fugiens mala, und Sitz und Organ desselben ist das Herz. (Schon die Tatsache der Definition zeigt das höhere Mass einer psychologischen Exaktheit dieser Periode (siehe später).) Und ebenso ist es auch hier eine unverbrüchliche Gewissheit für Mel., dass omnes adfectus viciosi et impuri sind und von sich aus dem Urteil der an sich schon bloss rein natürlichen Vernunft widerstreben können. Dass Mel. daneben Comm. Arist. Eth. C 7a auch einige honesti affectus anerkannt, darunter auch die στοργαὶ φυσικαί (D^3 b), steht in der alten Linie der bürgerlichen Gerechtigkeit; doch sind auch diese, wie es später heisst „per accidens" sündig, weil

[1] Quellen: Kol-Scholien 1527 (nicht im CR enthalten) Witt. Bibl. L. C. 846 und Hall. Bibl. (Pon. Bibl.), Visitat.-Art. CR XXVI deutsch und lateinisch, Prov. Salom.-Schol. 1529 (nicht im CR XVI); Comm. in 2 Libros der Ethik des Aristoteles 1529 (nicht im CR XVI, wo bloss editio 1546 abgedruckt ist, und einzelne Abweichungen der früheren edd. allerdings durch Anm. nachgetragen sind, die für uns aus psychologischen Gründen interessanten Stellen jedoch durch ein „valde differunt" zurückgesetzt werden); Conf. August. und deren Apologie, dazu die Briefe dieser Zeit.

sie Bestandteil des natürlichen Menschen sind (s. Teil III c γ). So heisst es auch Apologie 18, 31 (Rechenberg): humanae vires sine Spiritu Sancto plenae sunt impiis affectibus. Damit ist zunächst wieder festgestellt, dass das Sündhafte in einem bestimmten Zustande unseres geistigen Lebens, nicht seinen Aeusserungen im Handeln zu suchen ist. Ap. 65, 33 Si non potest subjici Legi Dei, certe peccat, etiamsi egregia facta et digna laude juxta humanum judicium habet. Die Sündhaftigkeit des natürlichen Menschen besteht in einer perpetua naturae inclinatio (Apol. 51, 3). Die Frage, ob diese exklusiv religiös, oder sittlich, oder sittlich-religiös gefasst wird bei Mel., steht hier nicht direkt zur Verhandlung; sicher ist jedenfalls, dass neben den stets im Vordergrund stehenden Affekten des Mangels oder Vorhandenseins der inimicitiae Dei, amor, timor Dei und ähnlichen religiösen Affekten (z. B. C.A. Art. II. Apol. 52, 8; 53, 24; 61, 8) die sittlichen Affekte der castitas, proximi dilectio (z. B. 153, 36) auch ihren Raum haben, und mit demselben Recht Momente des neuen vom Spiritus Sanctus erzeugten Lebens sind, wie die spezifisch religiösen Affekte. Mir scheint daher auch ein etwaiges Misstrauen gegen die Durchführbarkeit einer Trennung der religiösen und sittlichen Kategorien in den Mel. Anschauungen über die Eigentümlichkeit der nova vita unbegründet zu sein. Wenn auch die religiösen Wirkungen des Spiritus Sanctus mehr im Vordergrund stehen, so ist es doch wohl unbegründet, die sittlichen Affekte, die auch motus Spiritus Sancti sind, zu subsumieren unter ihre religiösen Genossen, oder sie als sekundäre Erscheinungen hinzustellen. Das religiöse Gebiet steht reinlich neben dem sittlichen. — Hier interessiert direkter, dass der Mensch beide Arten von Affekten, die antireligiösen und antisittlichen, nicht aus eigener Kraft in ihr Gegenteil verwandeln kann, d. h. er kann die religiösen und sittlichen Affekte nicht produzieren. Darauf ruht überall der Ton: daher auch Art. Vis. 1527 (XXVI 27): voluntas humana non est libera, si respicias opera spiritualia; und Schol. Kol.Br. S. 11: Hoc

itaque tenendum est, naturam hominis naturalibus viribus non posse efficere verum timorem Dei et reliquos (!) affectus et motus spirituales; oder C.A. XVIII: habet non vim sine Spiritu Sancto efficiendae justitiae spiritualis: kurz die caro hat nirgends die Möglichkeit zur Herbeiführung eines neuen spiritualen Lebens (s. XV 466 ff.). Auf diesem Punkte ist also alles beim alten geblieben; wie steht es mit dem zweiten?

Nach dem vorigen ist so viel klar, dass, soll es zu einer conversio, zu einer regeneratio kommen, der Heilige Geist eingreifen muss; und zwar muss er neue „Affekte" geben; denn auch das neue Leben besteht in einer Reihe gewisser Affekte; Apol. 84, 9: die affectus cordis erga Deum können nicht ohne den Heiligen Geist zustande kommen; (XV 455. 465/8. = 66[b] in der Separatausgabe der Dispos. in ep. Rom. 1529: fiducia et similes affectus).

Wie stehen etwaige psychische Funktionen zu diesem monergistischen inserere novos affectus? Wenn es materiell ausgeschlossen ist, dass der Mensch zur Bekehrung mitwirkt, so kommt vielleicht doch durch formale psychische Funktionen ein gewisser Synergismus wieder in das System hinein. Darum: gibt es ein solches Vermögen und wie weit reicht sein Machtkreis? Alles hierher Gehörige spiegelt sich in Mel. Stellung zu Aristoteles und dessen Psychologie, und von diesem seinem Verhältnis zu dem grossen Theoretiker ist daher hier zunächst zu handeln. Wir haben gehört, dass Melanchthon bereits früher den Wunsch geäussert hatte, es möchte einmal das Problem der Willensbetätigungen einer exakten Untersuchung unterzogen werden. Seine Uebersiedlung nach Jena 1527 gab ihm dort insofern selbst Gelegenheit dazu, als er den Aristoteles dort im Kolleg behandelte. Das Kolleg selbst ist uns nicht erhalten, wohl aber die im Anschluss daran entstandenen Kommentare über Aristoteles' Ethik. Am 8. Juni 1528 berichtet Mel. in einem Briefe, dass er Scholien zur Ethik des Aristoteles schreibe mit dem ausdrücklichen Zweck, dass sie die Lektüre desselben erleichtern sollen.

Ende August 1529 verschickt er fertige Exemplare. Diese Schriften sind aber darum von hoher Bedeutung für die Entwicklung der Mel. Theologie, weil sie nicht bloss Paraphrasen oder Referate über eine gleichgültige Materie enthalten, die man — wie heutzutage — durch eine Kommentierung noch gar nicht anzuerkennen braucht, — vielmehr weil sie Wort für Wort Mel. eigenstes Bekenntnis in historischem Gewande enthalten. Mel. hätte nichts kommentiert, wovon er sich nicht Förderung und Gewinn für die Theologie versprochen hätte. Die Darstellung der Aristotelischen Psychologie enthält daher seine eigene Ansicht über die formale geistige Ausstattung des Menschen[1].

Die bisherige psychologische Position Mel. war im Grunde daran orientiert gewesen, dass sich das geistige Leben des Menschen darstellt in Verstandes- und Willenserscheinungen, wobei jedoch der Wille in einer Anzahl irdischer und geistlicher Affekte besteht, so dass dafür allerdings, wie es ja Mel. auch vorschlug, der Begriff „cor" besser als „voluntas" gepasst hätte. Daneben hatten wir jedoch bereits von Anfang an eine gewisse Isolierung eines gewissen Willensvermögens, eine Freiheit der äusseren Lebensgestaltung wie die einer Zügelung der Affekte konstatiert, ohne dass jedoch dabei ausdrücklich ein Vermögen — und es musste ein anderes als ein Affekt sein — genannt wäre. Wären wir nun bloss auf die Scholien zum Kol.Br. und die Visit.-Artikel angewiesen, so wäre, wie sich noch zeigen wird, der Fortschritt in psychologischer Beziehung gleich Null, und sonst, wie zu zeigen ist, ein mini-

[1] Mel. führt hier selbst aus in einem besonderen Abschnitt, den auch die edd. des C.R. in einer Anm. nachtragen (XVI 283 Anm.): „Qua ratione Arist. sit tractandus", dass das ungünstige Verdikt über Arist. auf Rechnung seiner unpraktischen Bearbeiter komme, die seine an sich gar nicht so schwer verständlichen Sachen („non remotae a populi sensu") bloss so unpopulär dargestellt hätten. Sie aber populär zu machen, zu zeigen, dass die Aristoteles-Forschung nicht bloss ein ludus otiosorum hominum sei: nos pro viribus operam dabimus.

maler. Im Comm. Arist. Ethik führt Mel. folgendes aus (Hall. Ex. 1529. Pon. Vg. 3717 8° = Witt. Ex. 1532 S.W. 454) Hall. Ex. C 2 a (= Witt. C 1 b) Tres enim vitae gradus facit (sc. Arist.). Primus est vegetativae vitae. Secundus est sensitivae. Hos cum pecudibus habemus communes. Tertius est vitae racionalis. Duas formas huius facit: Partim enim rationalis dicitur tantum, quia obtemperat (!) racioni, sic etiam sensus cum obsequuntur racioni, ad tertium gradum pertinent! Partim dicitur rationalis, quod ipsa ratio judicet et agat. Die ratio hat auch ihrerseits zwei officia, 1) judicare de moribus, 2) inquirere naturas rerum C 6 b, (Hall. Ex. C. 6 b—7) bringt dieselbe Dreiteilung, stellt die vegetativen und sensitiven Triebe zusammen als irrationale Grössen gegenüber den rationalen, die auch in zwei Erscheinungsformen auftreten: 1) judicium vel mens, 2) adpetitus, quatenus racioni obtemperat (!) — sive sequatur cognitionem sensus, sive sequatur cognitionem intellectus! — Aus den Schriften der späteren Jahre, die in diesem Falle ganz unbedenklich zur Interpretation dieser Zeit angewendet werden dürfen, geht hervor, dass unter dem appetitus vegetativus Hunger und Durst, unter dem appetitus sensitivus die ganze Reihe der Affekte, der fleischlichen und geistlichen zu verstehen sind (siehe den psycholog. Teil des dritten Teils). Dass diese Definition schon hierher passt, zeigt sich unter anderem auch daran, dass auch hier vom appetitus vegetativus ausgesagt wird: prorsus racione non potest regi, und vom appetitus sensitivus: patitur se regi (C 6 b). So bleibt für die eine Seite der vitae racionalis bloss die Fassung als eines — hier also ausdrücklich gelehrten — neben und über den sensuellen Affekten stehendes formales voluntaristisches Vermögen, das sich füllen lassen kann entweder (so C 6 b) von den sensus oder dem Intellekt. Dazu stimmt auch, dass C 5 a als die eine causa honestarum actionum neben dem selbstverständlichen judicium rationis die voluntas obtemperans judicio genannt wird, und dass D 1 a (auch D 8) als eine der causae vir-

tutum ebenfalls die voluntas sequens illud judicium hingestellt wird. Damit ist aber die alte, allerdings nie einheitlich vertretene Mel. psychologische Theorie über den Menschen, nämlich die Einteilung in ratio und cor prinzipiell aufgegeben, d. h. also durch die reinliche Herausschälung eines formalen Willensvermögens neben den vegetativen und sensitiven Potenzen einerseits, der mens andrerseits. Ein Fortschritt ist das jedenfalls: nur ein terminologischer, wenn man auf frühere Mel. Nebenreihen in seinem System sieht; ein prinzipiell-sachlicher, wenn man auf das Zentrum seiner früheren Psychologie sieht; dass er zu einem theologisch-sachlichen hätte werden können, zeigt die dritte Mel. Periode; hier kam es noch anders; denn diese psychologische Theorie findet sich für diese Periode bloss in dieser philosophischen Schrift; die theologisch-dogmatischen oder praktischen Schriften dieser Jahre bieten von dieser Substruktion nichts. Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, dass Mel. auch bei seinen dogmatischen Erörterungen über willenspsychologische Fragen, also auch für das Problem der Bekehrung, diese Psychologie das Fachwerk gewesen sein muss, zumal er im Kommentar selbst im Anschluss daran etwas theologisiert; die Arist. Psychologie muss ihm ein latentes Regulativ seiner Anschauung über die Bekehrung geworden sein, wenn auch seine äusserliche Darstellung fast ganz zunächst in den alten Bahnen bleibt; vielleicht, ja wohl sicher war ihm die C.A. und Apologie eine zu objektive, im Dienst der Kirche geübte Leistung, als dass er seine junge Entdeckung auf diesem neutralen, heiligen Boden gleich hätte anbringen wollen; auch die kirchenpolitische Situation empfahl ihm weitgehendsten Konservativismus. Aber seine Ansicht war sie doch wohl; dazu stimmt sein allgemeines, auch in den Bekenntnisschriften hervortretendes, anerkennendes Urteil über Aristoteles. Zwar hatte er ja auch schon 1521 den alten Freund gegen den Vorwurf des Semipelagianismus in Schutz genommen, aber sonst war er ihm doch ein „rixator“ gewesen. Seine Kommentare 1529 bedeuteten

nun eo ipso eine tüchtige Empfehlung, ganz abgesehen von der ausdrücklichen Mahnung, ihn zu studieren (E). Und in der begeisterten, weitherzigen Sympathieerklärung gegenüber den einzelnen Wissenschaften (ibid.) wird ebenfalls Aristoteles' Ethik rühmend hervorgehoben, da sie über die praktische Sittlichkeit, die Natur des Menschen, d. h. aber sicherlich seine psychische Ausstattung, gut orientieren. Der lateinische Text der Apologie erwähnt Aristoteles bloss 62, 14 und 64, 24, und zwar durchaus rühmlich; seine Entrüstung gilt bloss den Skotisten, für die aber Aristoteles nicht verantwortlich zu machen sei. Dass Aristoteles die Hauptsache, die Christiana justicia nicht kennt, steht allerdings für Mel. fest, aber das hiesse Unmögliches von ihm verlangen, ihn mit falschem Mass messen. Was dagegen die Ausführungen seiner Ethik über die civiles mores angeht, so habe Aristoteles darüber adeo erudite geschrieben, nihil ut de his requirendum sit amplius, und bei der relativen Hochschätzung der justicia rationis („libenter tribuimus suas laudes") ist Aristoteles dem Mel. ein getreuer Eideshelfer: „et recte inquit Aristoteles: Neque hesperum neque luciferum formosiorem esse justicia" (cf. dazu auch CR. I 537 August 1531. Mel. drückt seine Bewunderung aus: me Aristotelem valde mirari, amare atque colere und bedauert, dass er nicht mehr Zeit hätte für den Aristoteles).

Es handelt sich nunmehr um die Tragweite der oben nachgewiesenen Neuerung, um den Machtbezirk des dargelegten Vermögens. Hierbei bleiben wir dennoch in den alten Geleisen, und der Wert der Willenspsychologie in ihrer Exaktheit bleibt ein latent-hypothetischer. Um dies zu erkennen, müssen hier nun auch die theologischen Schriften Mel. herangezogen werden, da der obige philosophische Kommentar weniger als die späteren philosophischen Schriften Mel., zwar auch keinen Zweifel lässt über seine dogmatische Stellung, aber doch bloss vorübergehend davon handelt. Dabei geht nun durch die Kol.-Schol., die lateinischen und deutschen Visitations-Artikel, C. A. und

ihre Apologie bloss die eine, reinlich vertretene Ansicht, dass dies liberum arbitrium oder die voluntas humana, wie es jetzt offen heisst, nur die Fähigkeit hat, durch Zügelung der natürlichen Affekte gute äussere Handlungen zu vollbringen. Voluntas humana vis libera est, ut facere possimus justiciam carnis seu justiciam civilem, ubi lege et vi cogitur, ut: non furari, non occidere, non moechari (XXVI 27 Visit.-Art.); cf. auch hierzu die Ausführungen über das liberum arbitrium in den Kol.Br. Scholien 11 a—13 b (bei Galle auch abgedruckt S. 275—279) z. B. habet libertatem voluntas humana in diligendis his, quae sunt ψυχικά, ut hoc aut illud cibi genus eligere, hoc aut illo genere vestitus uti, huc aut illuc ire, habet et vim carnalis justiciae efficiendae . . . Insofern nun der Mensch die Möglichkeit zu einem korrekten Lebenswandel im Gegensatz zu dem Verlangen seiner Affekte hat, so führt dies Willensvermögen auch hier zugleich bis zu einem gewissen Grade die Herrschaft über den „Willen" der Affekte (so häufig Art. XVIII der C. A. Apol. 217, 67—76. 53, 12 und 66, 34; 218, 17) Komm. Arist. Eth. A 5 (= XVI 281 Anm.) efficit haec (sc. bona opera) humana voluntas suis ipsa viribus . . . ., affectus ejicere ex animo ratio (der allgemeine Titel für die mens und voluntas umfassende rationale Seite des Menschen) non potest . . . . coercere aliquantulum potest. So ist der Umkreis seines Wirkens beschränkt auf einige Zügelung der Affekte und die Produktionsmöglichkeit zu honesta civilia opera, wobei auch hier die Einschränkung nicht unterbleibt, dass das liberum arbitrium gehindert werden kann durch die Affekte: rapitur contra judicium rationis (Aristoteles Ethik C 5 b; Schol.Kol. 13; Apol. 64, 23). — Neu an alledem im Verhältnis zu früher ist bloss, dass man aus dem Kommentar zur Ethik des Aristoteles ein ausdrückliches Vermögen dahinter stellen darf, dass daher hier eine exakte psychologische Theorie zu diesen Aeusserungen führt. Wer aber den Aristoteles-Kommentar hier nicht kennt oder heranzieht, hat m. E. kein Recht, von einem Fortschritt in der Mel. Auffassung und

Darstellung des Willenslebens zu reden. (So Seeberg N. K. Z. 1897 S. 144: „Schon 1527 wird für das Gebiet des äusseren Lebens die Freiheit des Menschen zugestanden“ DG. II 336; auch Loofs DG.[3] S. 411. Das Neue zeige sich darin, „dass im Gebiet der äusseren oder weltlichen Gerechtigkeit (CR. 26, 82) dem Menschen ein freier Wille nachgesagt wird“ und Galle S. 275 ff.) Es ist aber oben gezeigt (S. 26/7 und 33/4), dass diese Art der Willensfreiheit sich von Anfang an bei den Reformatoren findet; und den Kol.-Br.-Scholien und Visit.-Artikeln wird daher in dieser Hinsicht eine Bedeutung zugesprochen, die sie durchaus nicht beanspruchen dürfen. Es darf auch nicht der sehr nahe liegende Einwand hiergegen erhoben werden, dies Urteil sei bloss möglich geworden auf Grund einer bis jetzt noch unvollständigen Darlegung der Anschauungen beider Bücher; die hierin vorliegende Abwendung von der deterministischen Prädestinationslehre sei gar nicht erwähnt, und doch gerade die Hauptsache; diese ermögliche ja erst die herausgestellte Freiheit; dem gegenüber ist früher gezeigt (S. 33/4), dass keine Prädestination und kein Determinismus mit dieser Freiheit der menschlichen Kräfte etwas zu tun hat. Es ist vielmehr eine Frage für sich, in welches Verhältnis der göttliche Ratschluss zur menschlichen Freiheit gesetzt wird, denn das Bewusstsein der Freiheit — und darauf kommt es an — wird in keiner Weise durch strenge diesbezügliche Theorieen erschüttert. Das empirische Urteil über den Menschen erlitte durch Verschiebungen auf dem Gebiete transzendenter Fragen keinerlei Veränderungen. Die immanente Beurteilung steht stets reinlich neben der spekulativen. Was auf diesem letzteren Gebiete Neues eingetreten ist, davon wird noch an seinem Orte die Rede sein (s. Teil II d α u. β).

Ist der Machtbezirk dieses Willensvermögens durch Herausstellung einer Zügelung der Affekte und Verrichtung korrekter Handlungen erschöpft oder dehnt ihn Mel. auch auf die Sphäre der spiritualia, auf irgend einen Zusammen-

hang mit dem Zustandekommen des neuen Lebens, irgend wie auf die Entscheidung über das Verhältnis von „alt“ und „neu“ aus? Auch für diese Periode gilt es, dass das Können des natürlichen Menschen auch in psychologischer Hinsicht bloss auf das erste sich bezieht. Die Erzeugung der neuen geistlichen Affekte und ihr Dominieren über die alten steht gänzlich jenseits seiner Gewalt. Auf dem Unvermögen, das neue Leben efficere, gignere, creare liegt überall der Ton; doch das allein sagt noch nicht viel; aber ebensowenig ist das Willensvermögen irgendwie zur ausdrücklichen Entscheidungsinstanz über die beiden Arten der Affekte und ihr Dominieren erhoben. Das zeigt sich auch hier besonders daran, dass Mel. reinlich nebeneinander die physische Sphäre der justitia civilis, philosophica, carnalis und der supranaturalen der justitia spiritualis (siehe dazu Kol.Br. Schol., die dies Thema unerschöpflich variieren, und Mel. kleineren Aufsatz über Warnung vor der Philosophie: videte ne quis vos decipiat per philosophiam inanem dissertatio; Artikel der C. A. und Apol. über den freien Willen; Aristoteles Eth. Comm. E 5), oder evangelica stellt. Trotz der ja rühmend (s. o.) anerkannten Leistungsfähigkeit des liberum arbitrium wird doch stets von ihm behauptet: Liberum arbitrium cor non mutat; manet enim in corde contemptus Dei et omnes concupiscentiae (Schol. Kol.Br. 27 a. u.). Ebenso wie die Philosophie nihil continet nisi praecepta de externa actione (Arist. Eth. Comm. A 3 = XVI 280 Anm.). so besteht die justitia civilis schon in der Erfüllung dieser Handlungen. Aber diese, auch in ihrer glänzendsten Aussenseite, geschehen doch impuro corde (Arist. Eth. Comm. C 7 b). So kann die justitia aeterna unter keiner Bedingung von der ratio, seu liberum arbitrium geleistet werden (Eth. Arist. C 5 b) und der Mensch in seiner justitia civilis gleicht bestenfalls dem Bienenvolk, das es bei aller Anstrengung doch zu keiner christlichen Tugend bringt (Kol.Schol. 23 u.). Diese bewirkt vielmehr einzig und allein der Spiritus Sanctus; und zwar verhilft

dieser den neuen Affekten nicht bloss zu ihrer Tatsächlichkeit, sondern auch zugleich zu ihrem Dominieren über die alten[1]. Der im Menschen sich vollziehende Umschwung wird nicht im Anschluss an irgend eine Willensfunktion geschildert, sondern als eine ganz spontane Neuschöpfung, und hier wie früher finden sich die ganz allgemeinen unpsychologischen termini zur Charakterisierung dieser Umwälzung, wie „transformari" (z. B. Kol.Br.Schol. 24) oder Spiritus Sanctus effunditur in corda (Disp. in Rom. 1529. XV 458 = Separatausg. 61 a). Die stets hier das Ganze des Vorganges — nie bloss einen Teil desselben — beschreibenden Ausdrücke „efficere, inserere, creare, movere" sind ständig. Ohne jede Willensaktion des Menschen entsteht der homo novus dadurch, dass (Kol.Schol. 56 a) der Spiritus Sanctus efficit timorem, fidem, castitatem, caritatem et similes bonos fructus. Natürlich sind dadurch die alten Affekte nicht ausgerottet; (Arist. Eth. Comm. D 4) Spiritus Sanctus non liberat nos affectibus, sed novos affectus inserit, fiduciam, timorem . . Das, was der Heilige Geist also schafft, besteht in der Schöpfung eines Dualismus zwischen caro und spiritus, aber sein Wirken bedeutet zugleich hier noch eine Majorisierung der caro durch den spiritus, und dadurch wird dann trotz des Dualismus wieder eine gewisse Einheitlichkeit des geistigen Lebens hergestellt[2]. Wie der Empfang der spiritualen Affekte bei seinen irdischen Gegnern, d. h. den affectus carnalis und dem mehr unparteiischen Souverain des — doch aufgestellten — formalen liberum arbitrium, sich gestaltet, d. h. über die Wechselbeziehungen und das Spiel der Kräfte zwischen neu und alt bei der regeneratio seu conversio selbst, darüber verlautet kein Wort. Ge-

[1] Das liegt hier im Gegensatz zu später noch unbefangen in einander.

[2] Es musste hier auf vielleicht sehr selbstverständlich klingende Dinge breiter eingegangen werden, weil besonders Herrlinger, auch Galle und Luthardt (s. z. B. später S. 64 ff.) vielfach anders denken.

wiss: Spiritus Sanctus donatur, aber der Haupttrumpf der Apologie gegenüber ihren Gegnern ist doch die ausdrückliche Berufung auf die stolze Tatsache, dass die Evangelischen zu sagen wissen: quomodo datur Spiritus Sanctus; wie löst sie dies Versprechen? Dabei gilt es als bei einer zweifellos psychologischen Notiz zunächst stehen zu bleiben, denn ins Gebiet der Psychologie führt die Erörterung des „quomodo" zweifellos hinein; doch fragt es sich, ob die Antwort auf dies quomodo Licht wirft auf die formale willenspsychologische Seite der Bekehrung, was an sich nicht fern läge, da die Bekehrung sich auf dem Gebiete des „Willens" abspielt, und andrerseits Mel. den Aristoteles jetzt verarbeitete. —

Diese Darstellung des quomodo, die die Apologie nicht schuldig bleibt (Rech. 71, 61 ff.), bezieht sich nun wiederum nicht auf eine psychologische Substruktion der Willensbeziehungen, sondern ganz praktisch auf die allmähliche ganz unter dem Einflusse des göttlichen Geistes sich vollziehende Umwandlung des Verstockten in einen Gläubigen, wobei das Gebiet der Affekte nicht überschritten wird. Im Mittelpunkt dieser allmählichen Umbildung steht die Lehre vom Gesetz. In einer zweifachen Hinsicht könnte eine solche Wirkung vom Gesetze ausgehen: erstens von der physischen Bedeutung desselben, insofern der Mensch durch äussere ihm ja mögliche Befolgung der Vorschriften des Gesetzes aus einer Bestie (Schol.-Kol. 20) zu einem gesitteten Staatsbürger werden kann, und so einer Wirkung des Evangeliums äusserlich der Boden geebnet würde: in diesem Sinne allein könnte von einer Vorarbeit des Menschen geredet werden; zweitens aber kommt die ethisch-religiöse Bedeutung des Gesetzes in Frage, indem das Menschenherz durch Einsicht in die Unerfüllbarkeit der spiritualen Forderungen beider Gesetzestafeln in Angst und Verzweiflung verfällt, wodurch dann positiv der promissio consolans vorgearbeitet wäre. Diese Gesetzeswirkung wäre jedoch im Gegensatz zur ersten, nicht eine Leistung des natürlichen Menschen

und seiner Fähigkeiten, sondern ein Produkt des heiligen Geistes. Herrlinger sieht in beidem, wenn man die zerstreuten Bemerkungen darüber kurz zusammenfassen will, den Fortschritt dieser Periode begründet. Diese beiden Stücke sind ihm ein Teil der „ethischen Vermittlung", deren hier einsetzender und stets zunehmender Ausbau ihm überhaupt das Prinzip der Mel. Theol. in diesen Fragen ist[1]. Dem gegenüber ist darauf hinzuweisen, dass die erste Bedeutung des Gesetzes in dieser Periode noch nicht ausdrücklich proklamiert ist, und dass die zweite wohl vorhanden ist, aber gar keinen Fortschritt bedeutet, da er sich genau so in der ersten Periode findet. Der erste Punkt ist schneller (der zweite S. 59) zu erledigen, da Herrlinger selbst den Beweis für seine Behauptung, Mel. fordere hier eine „sittliche" Arbeit, um zu diesem Heilsglauben zu gelangen, schuldig bleibt (s. S. 78 ff.); und in der Tat findet sich eine solche ganz ausdrückliche Wertung der disciplina als einer Vorstufe der Bekehrung hier noch nicht; denn allein die Empfehlung derselben und das Zugeständnis der Freiheit des Menschen für dieselbe ist zwar hier wie früher da, aber ist noch etwas anderes, als Herrlinger will. Die irrtümliche Behauptung der erst 1527 hervortretenden Freiheit teilt Herrlinger mit den schon angeführten Lehrbüchern; die Stellen aber, die Herrlinger für seine obige Behauptung einer bestimmten Wertung der disciplina anführt (aus den Visitationsartikeln S. 73 u. 78, XXVI 51. 53), beziehen sich nach Zusammenhang und Wortlaut gar nicht auf die Leistung und Bedeutung der externa disciplina, sondern auf das dem Glauben und der vivificatio vorangehende perterreri in der Busse. Meinte Herrlinger aber selbst das letztere, so dürfte er andrerseits

[1] Herrlinger kennt auch noch andere Arten dieser „ethischen Vermittlung", z. B. dass Gott nicht die Sünde wirkt (davon später), und in der Tatsache der Vermittlung des Heiles durchs Wort (S. 79), als ob das nicht ein Urdatum der reformatorisch-melanchthonischen Auffassung wäre.

wieder nicht von einer „sittlichen Mitarbeit“ des Menschen reden, denn dies perterreri durch das Gesetz ist, so gut wie das erigi durch das Evangelium, überall als Wirkung des Spiritus Sanctus bezeichnet. Und das letztere würde auch wiederum keine Eigentümlichkeit dieser Periode gegenüber der vorangehenden bedeuten (s. Beweis später S. 60 ff.). Aber Herrlinger hat noch eine andere Methode, seine These zu beweisen, und das besonders gibt seinen Ausführungen etwas unglücklich Schiefes. Er behauptet nämlich, Mel. habe mit der „justitia civilis“ etwas ganz anderes gewollt, als er eigentlich zur Darstellung bringt. Mel. habe nämlich gegen seine Absicht (S. 76/7) diese Freiheit zu einem „psychologisch-formalen nicht eigentlich positiv-sittlichen Vermögen“ heruntergedrückt, während er eigentlich auch ein Vermögen relativer Sittlichkeit für die Soteriologie innerhalb des status corruptionis behaupten sollte (!) und will. Wenn der natürliche Mensch potest exhibere Deo certum cultum externo opere, obedire magistratibus, parentibus, continere manus a caede, so ist das für Herrlinger „ein Verhalten von positiv-sittlichem, ja religiösem Charakter“ (S. 77). Die Folge von dieser sicherlich nicht geschichtlichen Betrachtung, sondern echt dogmatischen Korrektur ist zwar die, dass Mel. Auffassung der justitia civilis und des Heilsprozesses „eine unklare“ (S. 76) wird, aber so schafft Herrlinger allerdings eine besondere Eigenart und positive „ethische Vermittlung“ in dieser Periode. Dem gegenüber bedarf es nach den obigen, zu diesem Zweck so breit gehaltenen Ausführungen keines Beweises mehr, dass gerade das Akumen der Mel. Dogmatik in der striktesten Fernhaltung dieses Semipelagianismus liegt, in dem Herrlinger den Mel. und dessen justitia civilis verstricken möchte. Es lohnt aber nicht, um Worte zu streiten, inwiefern diese actiones in der Sphäre der Sünde „sittlich ja religiös“ gewertet werden könnten, denn Herrlinger sagt gar nicht, was hier und sonst unter „sittlich“ und „religiös“ zu verstehen sei, ob das innere oder äussere Sein — nach Herr-

linger scheint hiernach auf das zweite der Ton fallen zu sollen — und beweist auch gar nicht, dass „sittlich und religiös“ bei den Reformatoren in modernem Sinne getrennt werden dürfen, und speziell in seinem eignen Sinne (Mel. hätte meines Erachtens als Gegenstand des sittlichen Urteils zunächst einen Affekt, erst dann eine Handlung angesehen). Aber so viel ist an der Sache klar, dass zwischen den in der Sphäre der Sünde vollbrachten, noch so schön aussehenden Werken und der Sphäre der motus spirituales, also zwischen Philosophie und Christentum in Mel. Auffassung ein qualitativer Gegensatz besteht und gewollt ist, der ohne alle Konzessionen und Unklarheiten herausgearbeitet ist. Der Streit ist hier letztlich ein dogmatischer und begrifflicher, aber auch mit geschichtlichem Massstab gemessen, ist die Herrlingersche Darstellung unhaltbar; sie beruht auf dem offen ausgesprochenen Prinzip, dass Mel. etwas anderes gemeint und gewollt habe, als er tatsächlich sagt und will, und weiter auf einer willkürlichen Terminologie hinsichtlich der Worte „sittlich“ und „religiös“.

Wie steht es mit der ethisch-religiösen Bedeutung des Gesetzes, dem Moment, welches nach Herrlinger (s. o. S. 57) diese Periode zu zweit spezialisiert? Die „ethische Vermittlung“ der Bekehrung soll sich für diese Periode in der Voranstellung des perterreri, in der Erweckung von Furcht, Reue, Verzweiflung, Busse vor Eintritt des eigentlichen Glaubens äussern. Diese Einleitung der Bekehrung ist nun in der Tat zu konstatieren, ja das quomodo von oben findet in ihr seine Beantwortung. Doch irrt Herrlinger — und davon ist zunächst zu handeln —, wenn er darin eine Spezialität dieser Periode findet. Allerdings „präludiert“ wird ja auch nach Herrlinger S. 73 diese „ethische Vermittlung“ schon in einer (!) einzelnen Stelle der Annot.-Rom. 1522 (p. 129 ff.), aber im ganzen steht jene erste Periode nach Herrlinger und ihre Auffassung der Bekehrung unter dem Zeichen des „Magischen“, denn der „präludierende“ Satz kann nicht als Massstab

für das ganze gelten.

Diese ethische Vermittlung, der zufolge durch die Schrecken des Gesetzes und die dadurch bewirkte Verzweiflung und Sehnsucht nach Erlösung der Boden für den Glauben gelockert wird, ist also konsequent bereits in der ersten Periode vertreten. Schon in den Loci, aber auch in seinen Vorarbeiten dazu, spricht es Mel. ausdrücklich aus, dass Lex und Evangelium simul praedicari debent (154, auch 150 loci K o l d e [2]) (siehe auch ihre Funktionen in Antithesen S. 146), denn niemand justificatur nisi ante mortificatus sit (242). Daher ist auch (S. 108) die conversio Dei ad nos duplex, altera praeit resipiscentiae nostrae, altera sequitur. Quae praeit, ea fit, cum Deus nos resipiscere facit afflatu Spiritus sui, cum ostenso peccato nos terret perturbatque. At quae sequitur conversio, fit, cum modum finemque poenarum faciens consolatur nos (S. 163). Auch diesen Anfang mit der Erschütterung der Sicherheit zu machen, ist dem liberum arbitrium unmöglich (245), und daher auch nicht von einer sittlichen Mitarbeit zu reden (gegen H e r r l i n g e r s. o.). Vielmehr certum est, odio peccati (S. 164) tangi neminem posse, nisi per Spiritum Sanctum; und in dieser Sündenangst stellt sich dann naturgemäss das Bedürfnis nach Erlösung ein: so heisst es S. 193: Qui norunt peccati vim, quorum conscientia peccati cognitio perculit, iis demum voluptati est, hanc de fide doctrinam audire. Und Mel. schliesst selbst summarisch mit dem Bekenntnis der Visitationsartikel und C. A. XII porro ut finiam tandem (S. 250) poenitentiae partes duae sunt, mortificatio et vivificatio. Erstere besteht im terreri, letztere im erigi und confirmari. Und um noch je ein Zeugnis aus den Röm.-Br. Annot. 1522 (F) und Cor.Br. Annot. (Siij) hinzuzufügen, so teilt Mel. im ersten Fall die Menschen in drei Klassen: I. Homines extra gratiam. II. diejenigen, die unter d e n S c h r e c k e n d e s G e s e t z e s stehen. III. die, quibus territis Deus medetur; und im andern Kommentar heisst es: Ergo tum justificatur lapsus, cum vere dolet et

confidit Evangelio se absolventi. So ist der Mensch auch hier schon „ethisches Subjekt“ [1], und von einem blossen „Präludieren“ in der ersten Periode kann füglich keine Rede sein; vielmehr ein voller Chor zeugt von dieser innerlichen allmählichen Zurüstung des Menschen für die Neubelebung.

Diese These ist nun für die uns jetzt beschäftigende zweite Periode nicht erst zu beweisen (s. z. B. Kol.-Schol. 28b—30 und Art. de poenitentia in C. A. und Apol.), aber es verdient doch darauf hingewiesen zu werden, dass eine Beschreibung des Bekehrungsvorganges in den Schriften dieser Periode, also die Darlegung des „quomodo datur Spir.S.“ sich durchaus bloss bezieht auf die praktischen Wirkungen von Lex und Evangelium im Bewusstsein des Menschen, also auf die Eigenart der Folge in den Affekten: Gotteshass, Weltsinn, Erschrecken, Ohnmachtsbewusstsein, Verzweiflungsstimmung, Erlösungsbedürfnis, Trostgefühl, Freude und Friede; nirgends aber wird auf irgend welche Willensfunktion des Menschen bei dem Akt dieser inneren Umwandlung rekurriert, was die Gesamtanschauung und all die Stellen, wo ex professo darüber geredet wird, angeht. Und allein in diesem passiven Sinne einer Reihe von Erlebnissen, nicht im aktiven — selbverständlich nicht im Sinne einer Produktion — aber auch nicht einmal in dem einer Entscheidung über die von Gott gegebenen Regungen des neuen Lebens ist es zu verstehen, wenn die Apologie 265, 59 mit Emphase erklärt, Spiritus Ministerium pugnat cum applicatione operis operati. Bloss so viel steht fest, dass mortificatio und vivificatio bei der conversio seu renovatio (168, 46 ff.; 71, 64) durch zwei Seiten der Predigt erzielt werden müssen, veri terrores, quales sunt morientium, und das „erigi fide“, die consolatio, quae vere sustentat fugientem vitam in contritione. Gewiss: (71, 64) cum fide erigimur, accipimus Spiritum Sanc-

[1] Ohne damit den Herrlinger'schen Ausdruck übernehmen zu wollen.

tum, aber wie kommt denn der Glaube zustande: Fides concipitur in terroribus conscientiae! Woher kommen aber diese terrores, und wie kommen sie als dominierendes Element zustande, und in welchem Verhältnis stehen sie zu der formalen Willensveranlagung jedes convertendus? Auf diese Fragen schweigt diese Periode noch, obgleich sie die Mittel gehabt hätte, darauf einzugehn. Mel. hat seine doch nachweisbar vorhandene Psychologie nicht auseinandergesetzt, in keinerlei Zusammenhang gebracht mit der Lehre von der Bekehrung. Verlorene Mühe ist diese Untersuchung, so sehr sie sich dem alten Resultat nähert, dennoch kaum gewesen; das allerdings undankbare problematische Resultat liegt im Hinweis auf eine Eventualität, auf die schon hier ausserordentlich grosse Möglichkeit einer Entgleisung auf Grund jener psychologischen Unterströmung. Das Problem „quomodo datur Spiritus Sanctus“ ist darum auch bloss zur Hälfte gelöst, nämlich nach der Seite der Schilderung der in diesem Prozess beteiligten Affekte, aber nicht nach derjenigen einer irgendwie doch unausbleiblichen Beziehung dieser Affekte zu dem von Mel. daneben behaupteten Willensvermögen in demselben Bewusstsein. Und in dieser Hinsicht enttäuschen die Ausführungen Mel. hier öfters, — nicht in dogmatischem Sinne, sondern sofern er eben nachweisbare psychologische Materialien nicht in theologische Erörterungen hineinbezieht (s. auch z. B. Apol. 71, 61 wie Mel. hier sein Versprechen hält, zu zeigen, quomodo contingat fides). Es liegt dies wohl an der geschichtlichen Stellung dieser Schriften, wie bereits angedeutet; in diesen Jahren lastete noch die Auseinandersetzung mit Rom auf den Ausführungen; da musste der Heilsprozess mehr als Gegenstück zu der besonders von den Katholiken verunstalteten Form, in seiner korrekten, objektiv-göttlichen inhaltlichen Motivierung dargestellt werden, und eine subtile Erörterung des psychologischen Details auf der anthropologischen Seite musste als das momentan minder Interessierende noch zurücktreten. Daher stehen auch, quoties

de fide justificante loquimur (Apol. 69, 53), folgende tria objecta im Mittelpunkt des Interesses: promissionem et quidem gratuitam et merita Christi tamquam pretium et propitiationem. Das ist aber eher eine Darlegung des objektiven als subjektiven Heilsprozesses. Gerade diese drei Punkte hatte die Scholastik zu verdunkeln gesucht, also Momente an der Darbietung des göttlichen Ratschlusses und seiner innerlichen Veranlagung; und bei der polemischen historischen Interessiertheit dieser Jahre musste natürlich die Erörterung bei der Klärung des göttlicherseits verordneten Heilsplanes stehen bleiben. Es handelt sich hier stets vorzugsweise darum: so ist der göttliche Heilsplan äusserlich angelegt, und erst daneben darum: so gelangt er im Menschen zur Durchführung — natürlich stets mit der oben ausgeführten Einschränkung zu verstehen, dass zwar die psychologisch-materiale, nicht aber psychologisch-formale Seite Berücksichtigung findet. Auch mochte eine mehr kirchlichen, als persönlichen Charakter tragende Schrift Mel. nicht das geeignete Feld zum Experimentieren sein. Und wenn es schon in dieser Periode von Mel. abgelehnt wird, dass der animus hominis otiosus bei der Bekehrung sei (61, 9), oder wenn es Apol. 124, 182 heisst: fides non fit sine magno agone in corde, und XV 444 (Disp. in Rom.): Nec sine certamine contingit haec fides, so bedeutet doch diese für notwendig gehaltene „Unruhe“ bloss die Unumgänglichkeit der Affekte eines sentire iram aut judicium Dei (61, 9), und ähnlicher Affekte.

Die Beseitigung dieses Mangels in Psychologie, resp. Anthropologie konnte nun äusserlich dadurch veranlasst werden, dass die Situation nach der Uebergabe der C. A. und Apol., nach dem Verlaufe des Reichstages und dem Abschluss des Schmalkaldener Bündnisses sich änderte; die Verhandlungen mit dem Katholizismus hatten einen gewissen Abschluss erreicht, und an Stelle der polemisch-historischen Ausführungen und ihrer entsprechenden Gesichtspunkte konnte jetzt die mehr nach innen gerichtete

anthropologisch-systematische Vertiefung treten, und die Entwicklung der Bewusstseinsvorgänge, d. h. aber eine Verbindung der profanen Psychologie mit den materiell-psychologischen Erlebnissen bei der Bekehrung. Und gleich der Röm.-Br.-Komm. 1532 und die Loci 1533/35 zeugen davon.

Doch könnten quellenmässig Einwendungen gegen diesen für diese Periode voll behaupteten Monergismus Gottes bei der Bekehrung erhoben werden. So richtig man im allgemeinen diese materiale Affektpsychologie halten könnte, und auch das „non otiosum esse“ oder „agere“ im animus bei der Bekehrung anerkennen würde als ein „luctari“ des heiligen Geistes mit den irdischen Affekten, ut eos (Rech. 91, 49) reprimat et inferat novos motus, so könnte man doch in der Mel. Theologie dieser Periode auf formale Willensvorgänge bei der Bekehrung hinzuweisen versuchen. Das hat Flotow z. B. S. 27/28 getan; er nimmt für die 1527 einsetzende Periode nicht bloss eine libertas in externis an, sed etiam aliquam facultatem disciplinam divinam aut rejiciendi aut aspernandi, quae facultatem internam quandam libertatem involvit; auch Herrlinger S. 78/81; beide allerdings mit dem Unterschied von dem oben als Eventualität Hingestellten, dass sie diese Willensaktionen nicht einem bestimmten Vermögen zuschreiben, denn von der Hereinziehung der Aristotelischen Psychologie und einer willenspsychologischen Substruktion reden beide nicht; ihre Aussagen beziehen sich vielmehr ganz allgemein auf „den Willen“, und zwar nirgends „als konstitutiven spontanen Faktor, aber als ein Organ, durch welches die Wirkung des heiligen Geistes sich vermittelt, und das seine Wirksamkeit auch versagen kann“. (Herrlinger S. 81.) Was das für ein Wille ist, ob ein Teil der Affekte, ob ein selbständiges Vermögen, wird nicht gesagt; dadurch dass er nicht „konstitutiver Faktor“ sein soll, wird das letztere im Grunde abgelehnt, aber doch wohl wieder gleich zugegeben, da ja das Vermögen seine Wirksamkeit auch versagen kann[1].

[1] Methodisch leicht verwirrend sind Herrlingers Ausfüh-

Wenden wir uns zum einzelnen, wobei die Aeusserungen des Röm.-Br.-Comm. hier noch nicht in Betracht kommen. Herrlingers Hauptargument für die diesbezügliche Charakterisierung der Schriften dieser Periode excl. seiner Citate aus dem Röm.-Br.-Comm. 1532 ist wohl das Citat aus den Kol.-Br.-Schol. 1527 (Herrlinger S. 79): Cum humanae mentes audiunt verbum Dei et non repudiant, Spiritus Sanctus simul movet eas, ut et perterrefiant et rursus erigantur. Diese Worte, besonders die Gedankenkreise des „non repudiare" würden allerdings ein klassisches Zeugnis für eine entscheidende Mitwirkung sein, zwar nicht für die Herrlingersche Theorie einer Willensmitwirkung, aber für unsere — im obigen für diese Periode noch nicht zugestandene — Hineinziehung der Aristotelischen Willenspsychologie; aber immerhin würden seine Aeusserungen ja dadurch einen gewissen Halt bekommen. Dennoch würden sie ein ganz aussergewöhnliches Phänomen für diese Periode und das Jahr 1527 insbesondere sein, und darum nicht als Massstab gelten können. Aber, diese Stelle findet sich überhaupt gar nicht in den Kol.-Br.-Schol. 1527: Herrlinger zitiert diese Ausgabe sonst und kann sie daher auch bloss an dieser Stelle meinen; dass er diese Stelle im Gegensatz zu anderen nicht lokalisiert, ist daher auch kein Zufall; sie findet sich 6 Jahre später in einer neuen Ausgabe der Kol.-Br.-Schol. 1533 (Witt. Bibl. S. Biii); und hier, nach dem Röm.-Br.-Comm. 1532 ist sie gar nichts Wunderbares mehr, vielmehr ganz an ihrem rechten Platz, und ist gerade in ihrem Charakter als Zutat ein negatives Zeugnis für die ed. von 1527. — Schon eher könnte das Citat aus der Disp. ep. Rom. 1529 CR XV 444 beweisend sein: Nec sine certamine contingit fides, in omni vita dimicare nos oportet cum incredulitate nostra etc. (Herrlinger S. 78), aber es ist oben gezeigt, dass dieser Streit mehr ein Streit

rungen auch deshalb an dieser Stelle, weil er in diese Periode schon den Röm.Br.-Comm. 1532 mit hineinzieht, und unter dessen Aeusserungen schon diese Periode beurteilt.

der Affekte ist; für Herrlingers Auffassung wäre nichts gewonnen, denn die alten — bleibenden — Affekte können nicht aufnehmendes Organ sein, „und auch die neuen Affekte kann Herrlinger nicht als seinen „Willen" gebrauchen, denn diese bilden ja nichts ursprünglich Menschliches, was zur Bekehrung von seiten des Menschen aus beitragen kann. Ob Mel. nun hier doch an sein formales Willensvermögen gedacht hat, das ist nach dem psychologischen Unterbau der dogmatischen Schriften allein zu verneinen; auch notwendig zu einer besseren Erklärung der Sachlage wäre die Annahme nicht; dagegen kann er sehr wohl die Aristotelische Psychologie hier für sich selbst hinzu gedacht haben; er konnte solche Stellen bereits mit anderen Augen lesen als die Laien oder Normaltheologen. Noch schwieriger liegt die Frage bei der Definition des Glaubens als eines „velle et accipere" (Apol. 103. 106; 69, 48), eines assentiri (81, 113), apprehendere (88. 32), oder wenn er als oboedientia contra Evangelium gewertet wird z. B. Schol.-Kol.-Br.[1]. Luthardt (S. 162, 166) preist diese Periode als frei von früherem Determinismus und späterem Synergismus, verteidigt sie aber nicht gegen derartige Aussprüche und deren gefährliche Folgen; Flotow S. 42 stellt die Alternative zwischen dem Subjekt des „renatus" und dem des „non renatus", also zwischen zwei materialen Affektarten; er entscheidet sich für das Letztere. Herrlinger stellt diese termini auf eine Linie mit dem später hervortretenden „non repudiare". Aeusserlich betrachtet ist ja diese Identifizierung durchaus möglich, obgleich dann immer noch von Herrlinger erst das apprehendierende Moment genannt werden müsste; aber mir will es doch innerhalb des psychologischen Zusammenhangs der Apol. gegenüber den unendlich vielen, erdrückenden Zeugnissen dieser Periode, die die neuen Affekte als absolutes Geschenk ohne jedwede Heranziehung einer menschlichen

[1] Schol.-Kol.-Br. 41 b. pauci obtemperant Evangelio, doch neben dem öfter vertretenen „non omnium est fides".

Willensfunktion ansehen, so scheinen, als ob hier in dieser scheinbar recht exakten Terminologie mehr eine blosse Redeweise vorliegt, die den fertigen Zustand des renatus, weil er ja doch dem göttlichen Willen entspricht, a posteriori z. B. als „Gehorsam" bezeichnet, mag der Mensch selbst auch in keinerlei Aktion dabei getreten sein; die ohne Zutun erfolgte Einsenkung des Neuen stellt sich für das Auge des das Neue Besitzenden — weil er es eben bereits festhält, wenn er es erhalten hat — als ein accipere, apprehendere dar. So können jene termini innerhalb der besonderen Sphäre der Apologie einzelne menschlich-unvollkommene Kraftausdrücke für die unschuldige capacitas passiva sein. Eine zweite Möglichkeit ist die, dass das „velle" und ähnliche termini, eben wegen ihrer Eigenschaft als einiger vereinzelter Aussagen mitten in ganz einseitig monergistischen Ausführungen, von den in den terrores conscientiae erwachenden, vom Spiritus Sanctus bewirkten Sehnsuchtsaffekten verstanden werden könnten. Und drittens könnte auch hier eine Weissagung der nahen Zukunft, ein gelegentliches Hervorragen der Mel. psychologischen Geheimlehre, ein grelles Hervorleuchten des Prinzips, mit dem Mel. selbst all diese Ausführungen las, vorliegen; die letztere Vermutung hätte allerdings das System gegen sich.

Aber absolut durchbrochen scheint — worauf sonst nicht aufmerksam gemacht wird — die monergistische Theorie dadurch zu werden, dass die Schriften dieser Jahre für das Umschlagen des neuen Lebens in das alte, den Menschen und seinen Willen ausdrücklich verantwortlich machen: wenn aber das Dominieren der alten Affekte über die neuen auf einen Willensakt des Menschen zurückgeführt wird, warum dann nicht auch dasjenige der neuen über die alten in der Bekehrung? Der Schluss darf freilich nicht gezogen werden, denn Mel. tatsächliche Anschauung würde er nicht treffen; aber er ist doch auch ein Hinweis auf später. Jedenfalls ist in der Mel. Dogmatik das liberum arbitrium hinsichtlich der Auflösung des Bekeh-

rungszustandes eher zur Verwendung gelangt, als hinsichtlich des Eingründens und Festhaltens des neuen Lebens; doch hat bei der Herausbildung dieser Tatsache die Fernhaltung Gottes von der Sünde wohl schwerer gewogen als das Interesse an der Beobachtung einer psychologisch-anthropologischen Regel. Und weiter wird hier, wie auch schon früher, ein über beiden Affektarten stehendes Vermögen postuliert, wenn es heisst: Aristoteles Eth. Comm. D 4: Spiritus Sanctus non liberat nos affectibus, sed novos affectus inserit: denn was führt in diesem damit gesetzten Widerstreit die Entscheidung herbei, wirklich bloss der Spiritus Sanctus selbst? Mehr als bloss postuliert, fast stabiliert könnte eine formale Druckkraft, die den Schwerpunkt von den Affekten nach Belieben verschieben kann, scheinen, wenn es heisst: Apol. 219, 74 hanc fidem difficile est et sanctis retinere und 220, 90: Fides non manet in his, qui amittunt Spiritum Sanctum, qui abjiciunt poenitentiam. Vielleicht wetterleuchtet auch hier schon das formale liberum arbitrium, das sich von rechts und links füllen lassen kann, das sich Mel. aus der Aristotelischen Erbschaft herausgesucht hatte. Aber ausdrücklich, weder psychologisch noch theologisch, findet sich nirgends ein „repudiare“ oder „non repudiare“ erwähnt: es kann daher bei diesen gelegentlich in streng monergistischem Denken hervortretenden Stellen auch bloss menschliche, nicht genau bedachte Redeweise vorliegen.

Es ist noch ein schneller Blick auf die Auffassung Luthardts (besonders S. 162) und Galles (besonders S. 285/7) zu werfen. Nach Galle spricht sich Mel. in der C. A. „etwas unbestimmt in Bezug auf das Vermögen des Menschen in geistlichen Dingen aus“. Ja aus Art. XVIII der C. A. scheint eine „gewisse Teilnahme“ des menschlichen Willens bei der Bekehrung „nicht ganz ausgeschlossen“. Er behandelt nun ein Augustin-Citat, in welchem dem liberum arbitrium die Fähigkeit, in iis, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut certe peragere“

abgesprochen wird, als Mel. eigne Worte, wodurch der Beweis ja sehr erschüttert wird; aber stellen wir uns einmal auf denselben Boden. Galle nimmt Anstoss an dem „certe". Zwar die Möglichkeit, den Anfang bei der Bekehrung zu machen, spricht er dem Menschen ab, „dass indess die Meinung von einer gewissen Mitwirkung des Willens zu Grunde liegt, scheint unzweifelhaft zu sein"[1]. Abgesehen davon, dass das „certe" im Citat steht, wäre dies doch eine philologische Uebertreibung, haltlos gegenüber dem Gewicht der sonstigen Zeugnisse: doch lässt es sich wie 53, 17 und 23 sehr harmlos mit „gar" oder „überhaupt" wiedergeben. Und wenn Mel. dann weiter dem Menschen „dona et vim ad haec efficienda" entzieht, so glaubt Galle nicht, dass „man diese Worte im strengsten Sinne zu fassen habe", denn sonst hätte Mel. der menschlichen Natur anstatt des Prädikates „aegra" das Prädikat „mortua" beilegen müssen. Aber es muss doch wohl umgekehrt ein einzelnes Wort nach jenem Satz und dem gesamten Gedankengefüge der Schrift beurteilt werden, und da stellt doch das einstimmige Zeugnis der C. A. und Apol. die tota depravatio in spiritualibus, d. h. den Tod des Menschen in geistlicher Hinsicht, heraus. an dem einzelne termini gar nichts ändern könnten, sollten sie überhaupt notwendig an sich eine Abschwächung bedeuten. Die Definition des „aegra" z. B. Apol. 54, 24 weist in der Leugnung jeder Gottesliebe und ihrer Behauptung der Liebe zu den carnalia wahrlich eher auf „Tod" als „Unvollkommenheit" — rein philologisch-grammatisch betrachtet, — hin. Die Galleschen Ausführungen sind also nicht für einen „Synergismus" beweisend; wären sie es aber, so würden

[1] Hier wie stets wird nicht klar, was für einen Willen Galle meint; er redet auch von einem durch den heiligen Geist erregten Willen; darnach gäbe denn der heilige Geist Objekt und Subjekt der Annahme; wenn aber ein materialer „Rest" des Guten erweckt werden soll, so ist dies durch die Auffassung der Sünde bei Mel. als unmöglich erwiesen.

sie es nicht für „den vom Heiligen Geist erregten Willen" sein, sondern — schon rein logisch genommen — höchstens für unsere bei Mel. konstatierte formale Druckkraft (siehe später Teil III b).

Luthardt bezeichnet es als „gnädige Fügung Gottes", dass diese unsere symbolbildende Periode (S. 166/7) nichts vom früheren Determinismus und Prädestination, aber auch nichts vom späteren „Synergismus" enthält. Indem er die Prädestination ablehnt, teilt er die Ansicht, dass es der Mensch in gewisser Weise in seiner Hand habe, über die Begründung des neuen Lebens zu entscheiden. Dass Luthardt sich nicht über das betr. Willensvermögen auslässt, ist gesagt. Der Galleschen Gefährdung des Art. XVIII der C. A. glaubt er nur entgehen zu können, indem er diese Worte, weil sie Citat sind, nicht als selbständigen Ausdruck des Bekenntnisses zu fassen braucht. Doch siehe dazu die zu Galle gemachten Ausführungen und oben S. 68 ff.

So wird das Urteil über das Zustandekommen der Bekehrung in dieser Periode auch vom formal-psychologischen Standpunkt aus — genau wie vom materialen Standpunkt der Untersuchung des Menschen auf den Grad seiner Sündhaftigkeit hin — gleichermassen dahin zu lauten haben, dass sie doch schliesslich einzig und allein auf Grund einer Arbeit des göttlichen Geistes im Menschen zu stande kommt, während der Fortschritt gegenüber der ersten Periode (s. auch oben S. 29. 35/6) in einer theoretischen Anerkennung der aristotelischen Psychologie, nicht jedoch ihrer soteriologischen Verwendung, besteht.

Im folgenden haben wir noch diese zweite Periode unter dem Kriterium der Prädestinationslehre zu untersuchen. —

Wir scheiden auch hier wieder ihre soteriologische Form von der profanen. In beiderlei Beziehung, so wird einstimmig in der theologischen Literatur gelehrt, soll sich in dieser Periode ein Umschwung z. T. anbahnen, z. T.

schon selbst vollziehen, die profane Gestalt absolut, die andere wenigstens im Prinzip aufgegeben sein. Im ersten Punkt sind sich die Forscher einig. Betreffs des zweiten genügt es, zur Kennzeichnung des Standes der Frage auf folgende Ansichten hinzuweisen: Galle behauptet vorsichtig (besonders S. 287), dass Mel. „immer noch nicht recht entschieden" der Augustinischen Erwählungslehre entgegenzutreten wage. Doch lehre ihn „sein unmittelbares christliches (!) Gefühl", diese Frage wenigstens „bei Seite zu schieben". Er will ihr „keinen Vorschub tun". das bezeuge jener Brief an Brenz (CR II 547, wir kommen später auf ihn zu sprechen). und Conf. Aug. V. („ubi et quando . .") wolle nicht zu Gunsten der Prädestination lehren. Luthardt sieht es ja als „gnädige Fügung Gottes" an, dass Conf. Aug. nichts von der Prädestination weiss (S. 166) und Conf. Aug. V gehe bloss ganz allgemein auf die geschichtliche Lebensführung des einzelnen (S. 164). Das Wort wirke in allen gleichmässig das neue Leben. (Dagegen aber Jul. Müllers Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Wort als das der „parallelen Simultaneität (St.-Kr. 1856. S. 297—402). — Nach Herrlinger hat „gerade die Erwählungslehre in dieser Zeit eine bemerkenswerte Aenderung erfahren" (S. 79). Die Milderung zeige sich bereits in der Dispos. ep. Rom. 1529, wo wenigstens nicht mehr ausdrücklich ein decretum reprobationis gelehrt sei: und für die Conf. Aug. sei die Abwendung Mel. von der Prädestinationslehre verbürgt durch jene briefliche Notiz gegenüber Brenz. Durch Zusammenstellung mit jenem angeblichen „repudiare"-Citat aus den Kol.-Br.-Schol. 1527 kann dann auch C. A. V nicht prädestinatianisch erklärt werden: nicht die Person, sondern Ort und Zeit der Berufung werde in das Belieben Gottes gestellt. — Nach Loofs DG[3] § 82, 7 S. 404 gehört die Mel. Stellungnahme zur Prädestinationslehre in der C. A. zu den „mancherlei Unklarheiten der C. A.": „sie bleibt gänzlich undeutlich: C. A. V und XIX könnte sie vorausgesetzt erscheinen, allein

nirgends werde sie ausgesprochen" und den Brief an Brenz scheint auch Loofs — wenn ich das Buch in seiner Kürze recht verstehe — in ablehnendem Sinne zu verstehen; S. 411 heisst es von der Prädestinationslehre der C. A. und Apol., dass sie „faktisch aufgegeben" sei.

(Zur Methodik des Abschnittes cf. S. 4 ff. u. ff.)

Beginnen wir die Untersuchung auch hier mit der soteriologischen Seite der Prädestinationslehre. Wenn nun dieser Teil vorzugsweise als Kontrolinstanz für die Richtigkeit der Ausführungen der ersten beiden Teile gelten soll, so darf die Skizzierung der Stellung Mel. natürlich nicht zuerst mit einer Folgerung aus den obigen dogmatisch-ethischen Anschauungen einsetzen, so nahe es läge, und so bequem auf diese Weise das Mel. Festhalten an der Prädestinationslehre zu erweisen wäre; aber auch an sich ist es als oberstes Prinzip bei der Darstellung der Prädestinationslehre aufzustellen, dass gerade auf dem Gebiete der Prädestination Schlussfolgerungen aus anderen feststehenden dogmatischen Loci nur relativen Wert besitzen und bloss recht problematischen Gewinn bringen[1], da praktische Interessen wie theoretische Ueberzeugungen die Darstellung dieses Locus wie diejenige keines anderen ausserordentlich leicht zu einer im System widerspruchsvollen Paradoxie machen können! Während sonst der systematisch-logische Beweis sicher an erster Stelle zu stehen hat, wird daher hier die besondere Notlage dem philologisch-historischen Stellenbeweis die grössere Beweiskraft einräumen. Dennoch wird der systematische Wahrscheinlichkeitsbeweis sehr wohl als verstärkender Eideshelfer dienen können, nämlich dann, wenn der systematische Befund dem historischen Stellennachweis entspricht. Diese Periode bietet nun für das

[1] Was für „Folgerungen" würden sich z. B. bei der Dogmatik der Formula Concordiae aus dem Monergismus für die Prädestinationslehre, oder umgekehrt aus dem Universalismus für die Anthropologie ergeben! —

letztere bloss wenig Material, aber immerhin ganz leidlich deutliches.

Die Kol.-Br.-Schol. und Visitat.-Art. 1527 bieten kein Material für diese soteriologische Prädestinationslehre. Von der Dispos. ep. Rom. 1529 bringt das C.R. den Abdruck der Ausgabe von 1539, die allerdings im wesentlichen identisch ist mit der von 1529. Ich zitiere nach der Separatausgabe von 1529 (Witt. Bibl. L. C. 846). Hier wird im Unterschied zu den sonstigen Schriften dieser Zeit das Problem ganz scharf gestellt: S. 72 b: Quaeritur enim si nostra opera nihil merentur, cur eligit Deus alios, alios non eligit, und in dem gleich darauf folgenden Abschnitt „De Praedestinatione" wird dann der Satz, dass filii dei fiunt electione, non natura als perpetua scripturae sententia hingestellt, und, was ja unverhältnismässig wichtiger ist, die Tatsache, dass andere nicht zum Heil gelangen, wird hier nicht in der Repugnanz gesucht[1], sondern es wird kurz abgeschnitten: S. 73 b hic necesse est, causam rejicere in voluntatem Dei. Die Umgehung dieser Entscheidung durch irgendwelches cavillari lehnt Mel. ausdrücklich ab. Mel. übernimmt es hier einfach noch von Paulus, dass es Deo liceat, uti creaturis pro arbitrio (75 a). S. 80 a heisst es ähnlich: Apostolus miratur consilium, quod exiguam partem hominum . . . ad Evangelium vocat. Vetat autem scrutari caussas, et jubet cedere sapientiae Dei . . . Nirgends kann man hier (1529 Dispos. ep. Rom.) eine Stelle finden, wo der Mensch gegenüber der Frage der Prädestination verantwortlich gemacht wird für den Zustand seiner Sündlichkeit und Unseligkeit. Mel. scheidet in dieser Periode die Frage nach der Genesis der Sünde als eine profane von der soteriologischen nach Auswahl der Menschen. Er behandelt erstere Frage in nicht soteriologisch-prädestinatianischem Zusammenhange anders als innerhalb dieses Zusammenhangs: hier wird Gottes Wille entweder ausdrücklich für die Verschiedenheit

[1] Die Kol.-Br.-Schol. tun es, aber nicht in prädestinatianischem Zusammenhang, unter einem anderen Gesichtspunkt.

unter den Menschen als Grund behauptet, oder aber Mel. lenkt die Gedanken überhaupt von dieser Spekulation ab; damit hat er aber diese Gedankenreihe noch keineswegs für dogmatisch unrichtig, sondern bloss als praktisch unwirksam und unfruchtbar hingestellt, und das gilt es stets bei Mel. zu unterscheiden.

Zu demselben Ergebnis führen die ebenfalls aus dem Jahre 1529 stammenden „Nova Scholia Mel. in Proverbia (nicht im CR., aber in Hall. Pon. Bibl. = Ausgabe 1531). Dort schreibt Mel. zu der Stelle: Omnia fecit Deus propter se, etiam impium ad diem malum (Anfang von Kap. XVI): Mirifice offenditur ratio, quod creat . . . maximam partem hominum ad perniciem. Sed nos arcana consilia Dei non debemus quaerere. Wir sollen uns statt dessen an das verkündigte Wort halten, einerseits amplecti revelatam voluntatem, andrerseits omittere quaerere arcana. S. 128 heisst es ganz entsprechend (Kap. XXV): Altiora tu ne scruteris, sed quae praecipit tibi Deus, illa cogita semper. Die ratio komme sofort ins hallucinari hinein, cum ea inquirit quae Deus voluit esse abscondita (!) cum disputamus an ipsi simus electi (s. auch Galle S. 284). Darnach ist Mel. die Erörterung und Behauptung der Prädestinationslehre ein Streifzug des menschlichen Denkens durch ein verbotenes, nicht aber durch ein überhaupt nicht existierendes Gebiet. Eine Aenderung gegenüber der ersten Periode liegt zweifellos vor, aber nur insofern, als die Prädestinationslehre aus der centralen, hochpraktischen Lehre eine (Prov. Comm. 128) quaestio minime necessaria, eine recht unpraktische Theorie wird. An ihrer Tatsächlichkeit wird gar nicht gerüttelt, nur an ihrer praktischen Verwendbarkeit. Mit diesen, speziell bei der soteriologischen Prädestinationslehre stehen bleibenden Augen gilt es — das ist das naturgemässe — nun auch an die Conf. Aug. und Apol. heranzutreten, nicht aber, wie Herrlinger es tut, die Repudianzfähigkeit des Menschen, die er ja für diese Periode in Anspruch nimmt, zur Basis seiner Auffassung über die Prädestina-

tionslehre zu machen[1]: fährt er doch S. 79 unmittelbar nach seinem Beweis für Mel. Synergismus fort: „Hiernach kann auch Art. V der C. A. und Apol. nicht prädestinatianisch erklärt werden". Ueber den Charakter der C. A. und Apol. in prädestinatianischer Hinsicht besitzen wir nun ein ausdrückliches Zeugnis Mel. aus einem Brief an Brenz vom 30. Sept. 1531 (CR II 547). Ich zitiere die Stelle ganz, da sie in der genannten Literatur bloss bruchstückweise abgedruckt ist, und dementsprechend irrige Folgerungen gezogen sind: Tu subtiliter et procul ex praedestinatione colligi cuilibet suum gradum distributum esse, et recte (!) ratiocinaris. Sed ego in tota Apologia fugi illam longam et inextricabilem disputationem de praedestinatione. Ubique sic loquor, quasi praedestinatio sequatur nostram fidem et opera. Ac facio hoc certo consilio: non enim volo conscientias perturbare illis inexplicabilibus labyrinthis . . ." — Herrlinger ist hiernach „die Abwendung Melanchthons von der Prädestinationslehre verbürgt". — M. E. geht ein Vierfaches aus dieser brieflichen Notiz hervor: 1) Brenz behauptet nach Mel. Ansicht, zwar subtil, aber nach peinlich logischem Massstab mit Recht die Prädestination 2) dem Wortlaut nach steht diese Lehre nirgends in den beiden Mel.-Schriften. 3) Logisch-systematisch steht sie überall darin zwischen den Zeilen zu lesen. 4) Die äussere Vermeidung hat ihren Grund in einer praktischen Erwägung, nicht in einer theoretischen Leugnung und prinzipiellen Abwendung. So ist C. A. und Apol. eingerahmt von dem Bekenntnis Mel. zur Tatsächlichkeit eines prädestinatianischen Ratschlusses einerseits, von dem Bekenntnis Mel. von der praktischen Gefährlichkeit und Notwendigkeit ihrer öffentlichen Zurückstellung andrerseits[2]. Dies ist

[1] Abgesehen von dem sachlichen Irrtum Herrlingers (s. o.) wäre also hier jene Methode „der Folgerungen" auch an sich unangebracht.

[2] Die Erörterung über C. A. V. „ubi et quando" gehört nicht zu dem ganz unbezweifelten prädestinatianischen Material, folgt darum erst später; das „non adjuvante Deo" C. A. XIX gehört erst in die Be-

das kurze, aber durchaus nicht undeutliche Resultat über die Stellung Mel. zur Prädestinationslehre in dieser Periode, soweit sie aus ausdrücklichem Stellennachweis zu eruieren ist. Die speziell hierfür unergibigen Kol.-Br.-Scholien sind gedeckt durch diese Erörterungen Mel. aus den Jahren 1529 und 1531; und das Jahr 1531 hat noch ein besonderes Zeugnis in dem unveränderten Abdruck der Ausgabe des Proverbien-Komm. vom Jahre 1529 (s. o.). Auf Grund dieser sogar in der Theorie zum Ausdruck kommenden positiven Stellung zur Prädestinationslehre und besonders durch das dritte Moment (s. o.) der Aeusserung an Brenz kommt nun der Stellung des systematischen Gedankenbaus zur Prädestinationslehre wohl mehr als der Charakter eines Wahrscheinlichkeitsbeweises zu. Und in der Tat tragen die Schriften dieser Periode ganz klar die Hauptkennzeichen jener offen ausgesprochenen Stellung an der Stirn, nämlich: die Vermeidung einer ausdrücklichen Behandlung — der Ausfluss seiner seelsorgerlichen Taktik —, und das innerliche Beharren bei ihr — der Ausfluss seiner unveränderten ethischen Anthropologie. So ist trotz strengster Zurückhaltung aller Schriften dieser Periode — nirgends findet sich abgesehen von den vereinzelten oben mitgeteilten Stellen eine Besprechung im positiven oder negativen Sinne — ihre Gesamthaltung im tiefsten Sinne ganz unverkennbar prädestinatianisch[1]; denn wie kommen die nova vita, die novi affectus in den Menschen hinein? Gewiss, auf dem Wege der terrores conscientiae. Woher stammen aber diese? Es hat sich ja als die durchgehende Eigenart auch dieser Periode erwiesen, dass der Mensch zur Bewirkung derselben gänzlich unfähig ist; und wenn es in den Kol.-Br.-Scholien 1527 heisst 30 a: quae quidem (mortificatio und vivificatio) divinitus efficiuntur, so ist das die ganze Prädestinationslehre in unanstössiger Form. Die mortificatio wie vivificatio werden stets als opus

trachtung der profanen Prädestinationslehre dieser Periode.

[1] Auf diesen allgemeinen Gesamtcharakter legt m. E. die theologische Literatur zu wenig Gewicht.

Spiritus Sancti bezeichnet[1], so selbstverständlich es auch jedem Leser der Schriften vorkommen mag, dass jeder in diese so plausibel und einfach geschilderte Erlösungslehre durch die Pforten von Gesetz und Evangelium selbsttätig hineintreten könnte. Zwar wird die Wirkung von Gesetz und Evangelium stets ans Wort gebunden, aber mit absoluter Sicherheit ist bloss zu erkennen, dass die Art der Geistesvermittlung durchs Wort der einzige, nicht jedoch zugleich der untrügliche, stets notwendig zum Ziel führende Weg der Wirksamkeit derselben ist. Wenn Gott das neue Leben schenkt, so geschieht dies freilich bloss durchs Wort, aber dass er es jedesmal bei der Wortverkündigung eintreten lässt, ist durch nichts ausdrücklich zu belegen. Der Unterschied von der späteren reformierten Doktrin liegt dann immer noch in der Einzigkeit dieses Weges! Dies Verhältnis von Wort und Geist, das Jul. Müller als das der „parallelen Simultaneität" bezeichnet hat[2], liegt m. E. auch zu Grunde dem V. Artikel der C. A., wenn es dort heisst: per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis qui audiunt Evangelium. Durch die Folge des Wortlautes wird in diesem Artikel eine zweifache Abgrenzung der Heilsvermittlung gelehrt: Erstens wird die Absteckung eines grösseren Kreises vorgenommen: nur denen, die sich unter die Einwirkung von Wort und Sakrament stellen, widerfährt sie. Zweitens erfolgt innerhalb dieses Kreises noch eine weitere Beschränkung, nämlich die, dass Gott sich Zeit und Ort dazu nach seinem Gutdünken auswählt: zwar sind nicht direkt als Objekt der engeren Wahl bestimmte Menschen oder überhaupt Menschen genannt: aber es genügt für unsern Zweck vollständig, dass Gott innerhalb des abgeschlossenen Kreises

[1] S. auch den 6. Artikel in den Marburger Artikeln, dem Fundament der C. A., welcher lautet „Der Glaube als Gottes Gabe" s. Loofs DG[3] S. 396.

[2] Luthardt hat sich gegen diese Tatsache gewandt a. a. O.

der „Hörer“ doch noch einen zweiten Riegel vor die Heilseröffnung legt, denn dass die praktische Durchführung des „ubi et quando“ bei der jedesmaligen Verkündigung des Wortes und Erteilung der Sakramente nur in Anwendung auf bestimmte Menschen erfolgen kann, liegt in der Natur der Sache, wenn nur einmal die theoretische Trennung von „Wort“ und „Geist“, wie hier, zugestanden ist. Dass aber diese Tatsache auch sonst dem Luthertum gar nicht so fremd ist, hat Jul. Müller gezeigt; ich verweise hier noch auf eine Stelle der Mel. „Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae“ für Philipp von Hessen aus dem Jahre 1524 (CR I 704): Quamquam enim audio divinas comminaciones et promissiones, tamen pectus non assentitur, utut simules, si non accesserit Spir. Sanctus; auch hier ist der Konnex zwischen „Hören“ und „Empfangen“ nicht als ganz eng verbunden gedacht.

Die soteriologische Prädestinationslehre ist so durch Mel. gelegentliche, nicht dogmatische Aeusserung einer Briefnotiz, durch ausdrückliche dogmatisch exegetische Auslassungen und auch durch systematische Tendenzen für diese Periode erwiesen (s. dazu auch Jul. Müller St.Kr. 1856 S. 297. 330. 383, Lehre von der Sünde 1 S. 359, Union S. 209 und Schleiermacher, der christliche Glaube I 496), und zum Schluss sollen nur noch zwei Stellen für diese Zeit Zeugnis ablegen: diese reden von den „electi“, und, obschon dieser terminus selbstverständlich nicht notwendig streng prädestinatianische Hintergedanken zu haben braucht (darum zitiere ich sie zuletzt), — denn auch die Formula Concordiae redet von electi, — so erhalten sie doch durch das obige gut prädestinatianische Beleuchtung. Lateinische Vis.-Art. 1527 CR. XXVI 11., wo von den „electi“ ein sanctificari, regi et custodiri ausgesagt wird, und Disp. Rom. 1529: 74b Nos non meremur eligi voluntate aut cursu .... sed beneficium est misericordiae Dei gratis donatum. —

Wir kommen darnach zu einer Besprechung der profanen Prädestinationslehre in dieser Zeit. Wenn bisher

das Mass der Veränderungen sehr bescheiden war, sich mehr auf eine in praktischem Interesse erfolgte Zurückstellung an sich festgehaltener Sätze, als eine sachliche Verschiebung bezog, und wenn doch andrerseits Mel. selbst ausdrücklich 1530 in der „brevis discendae theologiae ratio“ (CR. II 457) erklärt hat, er könne seine „Loci communes“ nicht mehr recht zum Lesen empfehlen, da „multa sunt in illis adhuc rudiora, quae decrevi mutare“ und dann noch hinzufügt, dass das ihm dort Missfallende leicht erkannt werden könne aus seinen Kol.Br.Scholien 1527, wo er einige Loci „gemildert“ habe, so wird also die Erörterung der vorliegenden Seite der Mel. Theologie das tatsächlich Neue herauszustellen haben. Nun könnte man allerdings von vornherein der Darstellung einen auch hier gut konservativen Charakter aufdrücken, indem man darauf verwiese, dass Mel. diese rudiora gar nicht speziell auf Fragen in unserem Gebiete bezöge, und indem man, wenn man diese Aenderungen auch an diesem Punkte anerkennen wollte, ihre Mel. Auslegung als eines „mitigare“, die bloss die acerbitas verborum (CR. I 898) vermeiden wolle, als Massstab verwenden könnte. Beides wäre an sich sehr wohl möglich. Allein, was das erste angeht, so macht eine andere Aeusserung Mel. in einem Briefe an Luther vom 2. Okt. 1527 (CR. I 893) die Beziehung der Aenderungen auf unser Gebiet notwendig, und betreffs des anderen Punktes ist bei Mel. zweifellos zaghaftem und friedliebendem Naturell, das wohl gern aus qualitativen Gegensätzen quantitative machen könnte, äusserste Vorsicht geboten. Lassen wir darum zuerst die Sache selbst reden.

Die entscheidende Eigenart der ersten Periode an diesem Punkt bestand wohl kurzgesagt in der Leugnung und Behauptung der contingentia und der logischen Möglichkeit ihres Nebeneinanders, d. h. in dem Zweifachen, dass jedwedes Einzelgeschehen in direkteste, unmittelbare Verbindung mit dem göttlichen Willen gesetzt wurde; es geschieht nichts Gutes, nichts Böses, das nicht eine Ausführung des gött-

lichen Willens wäre; sodann darin, dass ausser dieser necessitas eine psychologische Entschlussfähigkeit in äusserlichen Sachen zugegeben wurde. doch ohne dass dieselbe irgendwie durch die Behauptung der necessitas absoluta gefährdet oder alteriert wurde. In der theologischen Literatur über Melanchthon heisst es nun, dass Mel. in unserer Periode den ersten Grundsatz aufgegeben habe; wenn daraus gefolgert wird, dass es seitdem eine libertas in externis in der Mel.-Theologie gäbe, (z. B. Galle S. 279, aber auch Loofs und Seeberg s. o.), so ist das zwar nach dem Obigen als irrig zu bezeichnen, ohne dass das hier noch bewiesen zu werden braucht; wie aber steht es mit der totalen Schwenkung Mel. betreffs des ersten Punktes? Da ist nun zunächst mit dem consensus der Literatur festzustellen, dass der ursächliche Zusammenhang Gottes mit der Sünde im Gegensatz zur ersten Periode hier zerschnitten ist, (s. dazu die hier unnötigen — weil es bloss zu Wiederholungen führen würde — Beweisstellen in der genannten Literatur a. a. O. Galle 279, Luthard 160, Herrlinger 74; der biblische Grund ist Joh.-Evgl. 8, 44; z. B. Kol.-Br.-Schol. Non faciam Deum autorem peccati 11 a und C. A. XIX), und zwar eben seit den Kol.-Br.-Scholien, wie Galle richtig zuerst herausgestellt hat (S. 274 ff.). Wie aber im ersten Teil die Behauptung der profanen Prädestinationslehre in dem Zusammenhange dieser Arbeit Interesse beanspruchte wegen ihres Verhältnisses zur Willensfreiheit des Menschen, so interessiert hier das Aufgeben derselben wegen der dadurch vielleicht ebenso gefährdeten Lehre über die soteriologische Prädestination, und die Lehre vom Monergismus bei der Bekehrung. Dem gegenüber ist zunächst auch hier nochmals zu betonen, dass jedes Schlussfolgern hier vom Uebel ist. Sachlich aber ist darauf hinzuweisen, dass Mel. auf Umwegen trotz jener energischen Fernhaltung Gottes von der Sünde, nämlich durch Verschiebung der Terminologie — das zeigt sich besonders allerdings erst in der dritten Periode — sich seiner

alten Auffassung näher hält. als es in der Literatur zugegeben wird, und als es auch zunächst wirklich den Anschein hat.

Auf ein Doppeltes gilt es hier zu achten:

1) auf die Art, in der Mel. Gott von der Sünde fernhält,

2) auf die Art, wie Mel. die Verbindung Gottes mit allem Geschehen wahrt.

Mit der Aeusserung Mel. Kol.-Schol. 11 a (s. o.) ist nämlich noch gar nicht alles gesagt, was hierher gehört; es ist so zum mindesten eine recht problematische Fernhaltung Gottes von der Sünde, wenn Mel. in denselben Scholien S. 23/24 von Sauls Fall also redet: „Qualis autem sit homo et quo ruat. desertus a Deo, Sauli exemplum ostendit", genau so „Videte ne quis" 1527: 4 b oder 5 b 6 a tradidit eos Deus in reprobum sensum, oder Kol.-Br.-Schol. 64 a: Nisi a Deo custodiremur, diabolus abriperet . . , singulos in perniciem. Es ist kaum zuviel reflektiert, sondern entspricht wohl einfach dem Wortlaut der Citate, dass die Entziehung des göttlichen Geistes doch als letzter Grund für die Abwendung von Gott angenommen wird. Wenn der Mensch dann in Sünde fällt, so ist allerdings der Geist Gottes nicht mehr das treibende Element, der auctor peccati, denn der ist ja gar nicht mehr vorhanden im Menschen. aber dass der Anfang der Möglichkeit zur Abwendung doch wieder Gotte zugeschrieben wird, liegt doch auf der Hand. Es ist dies nicht reinlich gedacht von Mel., auch liegt bei der Betrachtung der Sünde hier wohl insofern eine Inkongruenz vor, als Mel. bei der Fernhaltung Gottes von der Sünde stets mehr an die Sünde als Tat, als an die Sünde als Bestandteil unseres geistigen Lebens gedacht zu haben scheint; angenommen aber, er fasste sie auch hier stets wie sonst im letzteren Sinne, so käme die Inkongruenz sofort an die Stelle zu liegen, dass der Mensch in spiritualibus freie Verfügungs- und Aenderungsgewalt hat, wenn auch

nicht von der caro zum spiritus, so doch umgekehrt[1]. Diese Beziehung Gottes zur Sünde wird nach den obigen klar sprechenden Stellen nun auch bei Artikel XIX der Conf. Aug. anzunehmen sein, wo es vom Willen der Bösen, des Teufels und der Gottlosen heisst: „quae, non adjuvante Deo, avertit se a Deo", nämlich nicht bloss in dem Sinne, „ohne dass Gott hilft", sondern auch gemäss dem deutschen Text: „so Gott die Hand abgetan", d. h. „sobald Gott nicht hilft". — Luthardt S. 104 u. a. lässt diese göttliche Geistesentziehung als Folge der Sünde auftreten: „Gott überlässt den sündigen Willen aber dann sich selbst, wenn er eben sündig sein will". Diese Voraussetzung habe ich bei Mel. nicht finden können; auch ist diese Ansicht schon deshalb keine Lösung des Rätsels, weil ja die auch im renatus bleibenden irdischen Affekte stets „sündig sein wollen", und es ja doch andrerseits gerade die Frage ist, ob nicht schon das Hervortreten und Dominieren des sündigen Willens auf einer Geisteszurückziehung beruht. — Man wird aber schliesslich auch keinenfalls Mel. ausdrückliche Leugnung der Sündenverursachung seitens Gottes durch diese daneben allerdings nur indirekt anerkannte Verbindung Gottes mit der Sünde korrigieren dürfen: non faciam Deum autorem peccati" wiegt zweifellos schwer: nur das sollte betont sein, dass Mel. dennoch die andere Gedankenreihe nicht hatte aufgeben können. So ist der Unterschied zwischen früher und jetzt trotz jener radikalen Aeusserung doch, im ganzen betrachtet, ein mehr quantitativer. — Was nun weiter die Beziehung Gottes zum Gesamtgeschehen in dieser Periode angeht, das ja in der ersten Periode unter dem Zeichen der absoluten necessitas stand, so fragt es sich, wie weit auf Grund jenes Einschnittes in das Verhältnis Gottes zur Sünde, auch hier eine Lockerung erfolgt ist. Der Grundsatz „omnia necessario fiunt" konnte natürlich so nicht stehen bleiben, aber

[1] Ich halte den zweiten Fall für wahrscheinlicher.

es fragt sich auch hier wieder, ob mit den Worten auch die Sache so ganz aufgegeben ist, zumal er hier nirgends ausdrücklich dagegen polemisiert [1]. Man muss hier wie später durchaus mit dem Faktor rechnen, dass es seelsorgerlich-pädagogische, nicht theoretisch-prinzipielle Bedenken sind, die Mel. zu einer Aenderung veranlassen; und diese legen es schon an sich nahe, eher an eine Ausbesserung und Linderung einer extremen Terminologie („omnia necessario fiunt") als an eine Verschiebung der Sache zu denken; die Leute kamen ihm nicht mehr zum Hören des Wortes Gottes in die Kirche, verfielen in Leichtsinn oder Verzweiflung; damit war nicht die Sache widerlegt; es galt eine geschicktere Formulierung zu finden. Nicht darf man dafür zunächst die Mel. Behauptung der „generalis actio" anführen, denn das Analogon zur ersten Periode wäre eben gerade eine „specialis actio" gegenüber allem Weltgeschehen gewesen. Auch redet Mel. von dieser „generalis actio" stets bloss im Sinne einer dynamisch-vitalen Beeinflussung Gottes, durch die er (Kol.-Br.-Schol. 11—12 b) omnibus, auch malis, motum impertit, und auch naturam peccatricem sustentat. Wäre dies alles, so müsste doch eine ausserordentlich starke Abschwächung konstatiert werden, ja vielleicht eine qualitative Veränderung. Aber es ist mehr, und der alten Anschauung kommt bedeutend näher Mel. stetes Operieren mit dem Begriff des göttlichen „gubernare"; es ist der Sache und dem Motiv nach dem Alten zum Verwechseln ähnlich, wenn es z. B. Kol.-Schol. 67 a heisst, dass die Menschen darauf vertrauen sollen, Deum esse, qui omnes nostros eventus regat, oder in einem Mel. Vorwort zu einer astronomischen Schrift vom August 1532 (CR I 534): Christiana doctrina, quae etsi docet nos, omnia divinitus gubernari, tamen non tollit naturales actiones, etc.

[1] Später tut er es; da aber meint er nicht sich selbst, sondern die Entstellung, die die Gegner mit der Sentenz vorgenommen hatten. s. Teil III. d β.

oder wenn er oft genug zur Bitte darum auffordert, dass, quae facimus, a Deo gubernari (z. B. Schol.-Kol.-Br. 65 a; auch C. A. Art. XVIII, cf. das divinum gubernaculum beim menschlichen velle im Augustincitat, welches Mel. doch nicht in dieser Breite angeführt hätte, läge ihm nicht auch darin ein Wert. Schol.-Kol.-Br. S. 13 und 18 b); und der Bibelbeweis dafür, dass Gott omnia gubernat (Kol.-Schol. 23) besteht im Citieren fast genau derselben Stellen — natürlich excl. derer für die Autorschaft Gottes bei der Sünde, das wäre zu ungeschickt gewesen —, die ihm 1521 die profane Prädestinationstheorie der absoluten necessitas begründen mussten. (cf. loci ed. [2] K o l d e S. 69). Die Kol.-Br.-Scholien rechnen auch noch durchaus mit der Möglichkeit (S. 12), dass die gravissima et sanctissima sententia, nämlich dass omnes culicum volatus, omnes omnium creaturarum motus, omnes hominum actiones Deo tribui, der ratio absurd erscheinen könnte; (ähnlich S. 10. 11); und wenn noch hier die Frage auftauchen kann: Quaeritur et hic, sitne aliqua libertas voluntatis nostrae, siquidem Deus agitat omnes creaturas, so ist dies ein lebendiger Beweis dafür, dass der Zusammenhang Gottes mit jedem Geschehnis auch hier noch ein recht intensiver ist. Wenn unsere Auffassung der Mel. Prädestinationslehre der ersten Periode richtig ist, so hat Mel. hier, — sowenig geleugnet werden soll, dass die eine Gedankenreihe betreffs der Beziehung Gottes zur Sünde den Eindruck einer s a c h l i c h e n Aenderung machen sollte und macht, und dass diese in pädagogischem Interesse stark im Vordergrund steht, — dennoch in zwangloser Form und harmloserer Terminologie die alte Lehre konservativ in einer andern Gedankenreihe fortgeführt; unter dem Titel der gubernatio und unter Verstärkung des Sinnes der actio generalis (— sie könnte die Freiheit antasten —) wird in dieser Periode das Wesentlichste an der alten, schroff klingenden necessitas absoluta wieder nachgeholt. — Dass aber auch d i e s e r Wirksamkeit Gottes gegenüber die Freiheit des Menschen als Pro-

blem empfunden werden kann, wie eben gezeigt, ist noch aus einem anderen Grunde interessant; denn wenn hier, wo über die tatsächliche Stellung Mel. zur menschlichen Freiheit gar kein Zweifel mehr sein kann, doch eine auch hier noch auf Grund einer Notwendigkeit als möglich gedachte Gefährdung der Freiheit abgewiesen wird durch den Hinweis auf die Eigenart dieses Problems als einer Frage der Schöpfung[1] und seiner Analysierung als „valde abscondita", so wirft die Tatsache des hier in zweifelloser Freiheitsluft noch als aktuell empfundenen Problems und die Art seiner Abfertigung ein wirkungsvoll bestätigendes Licht zurück auf die von uns schon für die erste Periode behauptete Möglichkeit eines konsequenten Nebeneinanders von göttlicher Notwendigkeit und menschlicher Freiheit und die Durchführbarkeit einer Trennung des „immanenten" und „transzendenten" Gesichtspunktes.

So ist der sachliche Fortschritt in dieser Periode ein minimaler, ja im eigentlichen Kernpunkt unseres Problems gleich Null; die Bekehrung bleibt vom material-ethisch-religiösen, vom formal-psychologischen und spekulativ-prädestinatianischen Standpunkt aus ein lediglich vom göttlichen Geiste bewirktes Herausgerissenwerden aus den irdischen Affekten, eine supranaturale Schöpfung neuer Affekte und das spontane Dominieren derselben über die alten. Die Auffassung des Grades der Sündhaftigkeit ist die gleiche geblieben — nirgends etwas von einem Keim spiritualer Affekte —; das Urteil über die psychologische Ausrüstung des Menschen hat zwar eine Aenderung erfahren, doch ist sie in dieser Periode eine blosse Theorie und ohne jede ausdrückliche Verwendung für die Heilssphäre geblieben; allerdings wurden die Signale schon deutlicher. Die Lehre

[1] Die Behauptung oder Zurückziehung des göttlichen Einflusses vom Geschehen ist eben schlechterdings nicht mit dem Mass menschlicher Freiheit oder Unfreiheit zu messen; ein passender Ausdruck fehlt überhaupt; „gottgewollt" resp. „nicht von Gott gewollt" ist nicht identisch hiernach mit „unfrei" oder „frei".

von der soteriologischen Prädestination ist inhaltlich unverkürzt beibehalten, aber aus praktischen Gründen zurückgestellt; diejenige von der profanen Prädestination hat neben einer an sich zwar sehr bedeutsamen, aber doch wieder halb zurückgezogenen, systematisch unverknüpft gebliebenen sachlichen Korrektur dennoch bloss formale Aenderungen erfahren, indem eine extreme unpraktische Terminologie durch unanstössige Wendungen, die aber sachlich dasselbe in etwas abgeschwächter Form zum Ausdruck bringen, ersetzt ist. So ist das erste dogmatische Grundgerüst weniger angetastet, als es sonst scheint. Doch sind diese auch hier zugegebenen formalen Aenderungen in ihrer Bedeutung ja nicht zu unterschätzen; gewirkt werden sie wohl als sachliche Korrekturen haben. Mel. scheint es sehr wohl gewusst zu haben, in welchem Grade termini, Platz- und Wortveränderungen Anschauungen machen, und dass unter verschiedener Etikette an sich gleiche oder doch sehr ähnliche Dinge eine total verschiedene Wirkung haben können. Um Gemüter zu beruhigen, konnte er in Anordnung (soteriologische Prädestinationslehre) und Terminologie (profane Prädestinationslehre) manche Aenderung vornehmen, ohne sich sachlich viel zu vergeben, — und das hat er getan! Allerdings musste sich die Bedeutung dieser Aenderungen auch in einer — z. T. wohl unbeabsichtigten — Verschiebung des Schwerpunktes geltend machen, nämlich der allmählichen Verlegung desselben aus der theozentrischen in eine mehr anthropozentrische Sphäre; zu diesem Abbau und entsprechenden Aufbau musste auch das bereits hier in dieser Periode aufgeschlagene psychologisch-aristotelische Gerüst ein bedeutsamer Faktor werden.

Von diesem Tatbestand aus erhalten nun auch Mel. eigene Aeusserungen über seinen Umschwung ihr rechtes Licht. Er weiss nichts von einem durch seine neuere Theologie begründeten dissensus zwischen sich selbst und der Lutherschen Doktrin. So schreibt er an Spalatin (fere ex Okt. 1527, CR I 898/9.) betreffs seines commentarius in-

spect. eccles., der den gleichen Stoff wie die Kol.-Br.-Scholien enthalte, er sei stets bestrebt gewesen, dass dessen Inhalt per omnia convenire cum Lutheri doctrina. Tantum me hoc cavisse, ut sine acerbitate verborum res nudae proponerentur. Dazu stimmt, dass Mel. (CR I 893, 2. Okt. 1527) ganz naiv und mit dem besten Gewissen Luthern in der Behandlung des Erasmischen Streites auf seinen Kol.-Br.-Schol. verweist, („attigi hanc ipsam causam in Coloss."), als ob darin ihre beiderseitige Ansicht treu verbunden zum Ausdruck käme. Und Luther drückte ja dann auch seinerseits das Siegel auf diese Mel. Ansicht, indem er jene glänzend anerkennende Vorrede dazu schrieb. Es wäre aber eine Tollheit, die bei Mel. Vorsicht vollends unbegreiflich wäre, Luthern auf seine Apostata-Anschauungen selbst ausdrücklich, noch dazu in dem so kritischen Moment, aufmerksam zu machen. Ebenso empfiehlt Mel. 1530 in seiner „brevis discendae theologiae ratio" Luthers Genesis-Kommentar, der scharf die prädestinatianischen Konsequenzen und ethischen Voraussetzungen verficht[1].

Mel. ist sich allerdings auch andrerseits bewusst, dass einzelne auf den Gedanken kommen könnten, er weiche von Luther ab[2]: (CR I 899 Okt. 1527) Si quid scriptum est quod videtur pugnare cum Lutheri doctrina, mecum expostuletur: fortasse inveniam, quod respondeam, aber Mel. stellt es selbst als Schein hin (s. auch oben); er will inhaltlich mit Luther übereinstimmen, nur nicht formal in der lutherischen Weise vor den Kopf stossen, daher empfiehlt und gebraucht er stets „summa lenitas καὶ ἐπιείκεια", „rudiora mitigare", ... „sine acerbitate loqui". Und das ist schliesslich auch der letzte Sinn von Mel. Hauptäusserung über diese

[1] Das habe ich nicht selbst untersucht, aber Luther hat doch erst später hier etwas formal gemildert (cf. z. B. Loofs DG[3] S. 378).

[2] In dieser Zeit war allerdings auch die Busslehre in Diskussion, so dass sich allgemeine Briefäusserungen auch darauf beziehen könnten.

Periode (CR II 457 1530), wo Mel. gesteht, seine loci nicht mehr recht zum Studium empfehlen zu können im Gegensatz zu den Kol.-Br.-Scholien: „multa sunt in illis adhuc rudiora . . ., quae decrevi mutare: facile tamen intelligi potest, quid mihi ibi displiceat, ex meis Colossensibus, ubi loca aliquot mitigavi. Das „mitigare" bezog sich nach dem obigen auf die beiden formalen Aenderungen in den beiden Arten der Prädestinationslehre. Diese Geständnisse sind, an der Hand der Tatsachen gemessen, also nicht friedliebende Verkleinerungen, ängstliche Abschwächungen einer stärkeren Differenz — auch Erasmus gegenüber hatte Mel. in der ersten Periode Rückgrat gezeigt —, sondern sie treffen mit ihrem Hinweis auf mehr formale, quantitative Gesichtspunkte, den Kern der Sache. —

Wenn wir nun in die dritte, längste und für unsere Frage bedeutsamste Periode des Mel. Theologisierens (1532 bis 1560) eintreten, so könnte es zunächst mit Recht als ein sehr fragwürdiges Unternehmen erscheinen, diese dreissig Jahre a priori als eine systematische Einheit zu fassen, und nach dem Schema der bekannten drei Gesichtspunkte nun auch für jede der drei Rubriken ein einheitliches Resultat für diese lange Zeit festzustellen. Gewissenhafter wäre es zweifellos, jede der bedeutenderen Einzelschriften gesondert zum Gegenstand jener dreifachen Untersuchung zu machen; allein erstens würde diese Methode zu einer Unsumme von — bei dem schriftstellerischen Betrieb der damaligen Zeit in vielen Fällen direkt wörtlichen — Wiederholungen führen; weiter ist die gesamte Literatur[1] einig in der Beurteilung dieser Periode als einer im Grunde einheitlichen, und schliesslich kommt es hier auch weniger auf eine neue Periodisierung an, als auf eine andersartige Interpretation einer in einer traditionellen Periodisierung

[1] Herrlinger lässt allein die dritte Periode von 1553—1560 (S. 96—107) laufen, sie durch eine „religiöse Vertiefung" charakterisierend; dass die traditionelle Einteilung dagegen richtiger ist, zeigt der Fortgang der Arbeit.

immerhin als Einheit anzuerkennenden Grösse. Mit dieser Uebernahme der Einheitlichkeit dieser Periode bleibt auch die übliche Heranziehung und Abgrenzung der Schriften dieses Zeitraumes gewahrt, da das bisher bekannte Material Stoff genug bietet. Wir werden also die Quellen nicht chronologisch, sondern systematisch benutzen. Es sind, was die spezifisch theologische Seite der Periode angeht, der Röm.-Br.-Comm. 1532 (nicht im CR) 1544. 1556 (CR XV 496 ff 797 ff), Loci 1533, 1535, 1543 (CR XXI), Conf. Saxonica 1551 (CR XXVIII), Mel. Pastille (CR XXIV. XXV) Examen ordinandorum nach Separat-Ausgabe im Corp.-Phil., Responsiones scriptae a Philippo Mel. ad impios articulos Bavaricae inquisitionis 1560 (nicht im CR) (im ff. = Resp. Bav.), der Briefwechsel, Haussleiters Mel.-Compendium 1897; Haussleiter, Aus Mel. Schule, d. h. seine Disputations-Thesen von 1546 an (CR XII) u. a. m.

Die psychologisch interessierenden Schriften sind S. 92 94 genannt.

Was nun zunächst die Mel. Einschätzung der Verdorbenheit der menschlichen Natur für diese Periode betrifft, so könnte eine Erörterung darüber auch hier sehr überflüssig erscheinen, da die mir richtig erscheinende Ansicht, dass Mel. die volle Tiefe des reformatorischen Sündenbegriffs auch hier noch vertritt, von den bisherigen Forschern — allerdings mit zum Teil starken Einschränkungen — anerkannt wird. Dennoch ist eine kurze, recht unmissverständliche Darlegung des Sachverhaltes hier notwendiger als früher. Denn in dieser Periode fährt ja nun Mel. mit vollen Segeln in den Synergismus, und zwar in einen derartigen Synergismus hinein, demzufolge ein „Rest des Guten" (Kahnis s. o.), eine schlummernde, tatsächlich vorhandene Kraft des Guten (Luthardt 178) menschlicherseits bei der Bekehrung beteiligt ist. Entweder heisst es so in der theologischen Literatur ganz offen, oder man lässt, da in der Psychologie kein formaler Anknüpfungspunkt angegeben wird, wo diese Tendenz des Mitwirkens lokali-

siert werden könnte, stets diese Vermutung aufkommen, (so auch Flotow in seiner Spezialbehandlung der Sache: Spiritus Sanctus bloss adjutor, nicht creator: Sünde ist „accidens" S. 57/8. 61. 63. 72/73.). Es liegt nun aber in der Natur der Sache, dass der gewiesene Ort, eine derartige Abschwächung zu konstatieren, Mel. ganz allgemeine Ausführungen über den sündhaften Zustand der menschlichen Natur sind, und nicht zunächst jene Partieen, wo er über das Zustandekommen der Bekehrung redet, — obwohl natürlich auch diese von grosser Wichtigkeit sind. Das Letztere ist von den Darstellungen im Gegensatz zum ersten Punkt ungebührlich in den Vordergrund geschoben worden. Sollte sich aber aus Ersterem eine markante Beibehaltung der alten, ursprünglichen Anschauung ergeben, so würde daraus zunächst die Verpflichtung erwachsen, das andere unter diesem Gesichtspunkt zu lesen und den Schlüssel zur Herstellung einer systematischen Einheit zu suchen. Aber ebenso verkehrt, wie es wäre, wollte man aus dem eventuellen Konservativismus in der Lehre von der Sünde etwas folgern für die Mel. Theorie von der Bekehrung, so unbefriedigend muss doch andrerseits ein Lösungsversuch erscheinen, der die Orthodoxie im ersteren Punkt durch die vermeintliche Heterodoxie des anderen diskreditiert, oder gar in wilder Paradoxie Orthodoxie und Heterodoxie nebeneinander behauptet. Die Behauptung einer solchen Inkonzinnität in der reformatorischen Theologie an ihrem entscheidendsten Punkte dürfte aber fast a priori zu ungunsten des Entdeckers sprechen. In der Literatur nimmt das Resultat dann gewöhnlich die Form an, dass man die Orthodoxie in der Lehre von der Sünde allenfalls als blosse Theorie in der Luft schweben lässt, und den Beurteilungsmassstab für das Ganze aus der im anderen Resultat gefundenen Mitwirkung entnimmt. Noch einzelne Beispiele zur Illustration: Galle erkennt in aller Kürze S. 299 die alte Tiefe der Sündenauffassung an, und behauptet dann doch ganz unvermittelt, trotz allem

Zagen bestimmt genug S. 311 und S. 320, dass die menschlichen Kräfte bloss destruiert seien, nicht gänzlich erstorben, dass der natürliche (!) Wille Anteil an der Bekehrung habe, dass es keiner völligen Vertilgung, sondern bloss einer Umwandlung, Heiligung eines bereits Vorhandenen bedürfe. Auch Flotow windet sich stets zwischen jenen beiden Tatsachen der Orthodoxie und Heterodoxie an demselben Punkte entlang: S. 66. 62. 56: „Mel. sententias diversas non connexit; inter se conjungere non conatur". — Frank (Theol. der F. C.) erkennt betreffs des Artikels über die Sünde S. 54/5 die alte Fassung der Erbsünde an und behauptet S. 137, wir stünden, und zwar in dieser ethischen Frage, „mitten im römischen Lager". Seeberg (DG. II 337): Das Herz entscheide sich vermöge einer ihm übrig gebliebenen (!) Freiheit für oder wider Gott, setzt aber sofort in einer Anmerkung hinzu, man könne diese Auffassung Mel. nur dann richtig beurteilen, wenn man u. a. beachte, dass Mel. die Erbsündenlehre strikte aufrecht erhalte.

Diese Citate laufen bestenfalls auf das wunderliche Resultat hinaus, dass Mel. zwar die Lehre von dem Grade der menschlichen Versündigung erheblich abgeschwächt, aber sie doch strikte aufrecht erhalten habe. Darum fügt wohl auch Seeberg hinzu: „Aber gelungen ist ihm die Lösung nicht". — Von Luthardt ist am Eingang dieses Teiles die Rede gewesen. — Herrlinger allein achtet die Orthodoxie des Artikels über die Sünde gebührend S. 87. 89. 96; er sucht daher auch dem „Synergismus" das ethisch laxe Moment zu nehmen; allein so richtig die Notwendigkeit der Sache empfunden ist, so unglücklich ist jene Rettung wohl ausgeführt, erstens auf Grund der Beseitigung der dogmatischen Auffassung der Bekehrung bei Mel. zu gunsten der „ethischen", und zweitens durch Unterschiebung einer dem Mel. Denken ganz ungeläufigen Psychologie. —

Danach müsste der Gang der Untersuchung hier mit

besonderer Notwendigkeit erst auf eine Darstellung der Sündhaftigkeit des Menschen und alsdann auf die Frage nach den Formen des Zustandekommens der Bekehrung eingehen. Aber der Erledigung dieser beiden Fragen muss doch für diese Periode noch eine wichtigere vorangehen, nämlich die Frage nach dem formal-psychologischen Gerüst, das hinter diesen materialen Erörterungen steht, und das gerade hier im Unterschiede zu früher in unmissverständlicher Offenheit nicht bloss in den psychologisch-philosophischen Werken vorgetragen wird, sondern auch in seine Theologie und spec. in die Lehre von Sünde und Bekehrung hineinverarbeitet ist. Während der psychologische Teil in der Behandlung der ersten beiden Perioden erst an zweiter Stelle zu rangieren brauchte, — wegen seines theoretischen (wenigstens in jener Periode) und praktischen Zurücktretens in der Mel. Theologie, — muss er hier der Klarheit wegen an die erste Stelle treten. Von der Bedeutsamkeit dieses bisher stark vernachlässigten Abschnittes redet Mel. in der Responsio de fato Stoico 1549, wie folgt: Miror autem cum tot seculis de libero arbitrio disputatum sit, scriptores non deducere discentes ad considerationem potentiarum animae, quae ad dijudicationem huius quaestionis utilissima est. (Galle erwähnt zwei Resp. de Stoico fato; ich habe sie im CR nicht gefunden, Galle S. 306.)

Wie Mel. in ein zunehmend freundliches Verhältnis zu Aristoteles gegen Ende der 20er Jahre getreten war, wie er 1529 seine Ethik herausgab und sich überhaupt in seinen Schriften recht günstig über ihn äusserte, ist oben gezeigt. Wie sich diese Liebhaberei ständig gesteigert hat, und Mel. durch Aristoteles an der Ausrüstung der menschlichen Natur und ihrer Darstellung in besonderen Schriften Interesse gewann, darauf haben Bretschneider 1846 CR XIII 1/2 und XVI 1 ff., und Luthardt (Mel. Arbeiten im Gebiete der Moral 1884 S. 47 ff.) mit kurzem Vermerk des nötigsten Quellenmaterials hingewiesen. Von diesen

seinen Studien in der „doctrina physica“, unter welcher Flagge nach Aristoteles und Galenos auch alle psychologischen Erörterungen damals segelten [1], erzählt Mel. bereits 1533. 34. 35 in den Briefen an seine Freunde, CR II 686/7. 701/2. 718/19. 878. (1535): Quaestiones habeo multas physicas, de quibus utinam tecum et cum Medicis (!) vestris confabulari liceret. Perveni enim jam ad eam partem, quae inscribitur de anima, in qua tota hominis natura nobis exponenda est. 1538 erschien die „Epitome philosophiae moralis (XVI 23 ff. cf. Luthardt, Arbeiten .. S. 48.; darin, charakteristisch für den Zusammenhang zwischen Psychologie und Theologie, eine Behandlung von „estne voluntas humana libera“, eine Lehre von den Affekten und der Willenspsychologie der triplices appetitiones (s. später) S. 42/51. (s. auch S. 83 über „quae dicuntur voluntaria delicta“.), s. dann weiter „Ethicae doctrinae elementa“ 1550 S. 189 estne libera voluntas? — S. 193 de affectibus S. 189 ff.; s. auch die im Verhältnis zu 1529 hier systematisch ausgeführten und auf die Heilslehre angewandten „Enarrationes der Aristotelischen Ethik (XVI 277) 1546 s. besonders S. 298. 307—316. 326—330 [2]). Im Jahre 1540 erschien auch Mel. psychologische Centralschrift, die jedoch seine — durch die reiche äussere Geschichte des Protestantismus stets unterbrochene — Privatarbeit schon fast ein Jahrzehnt hindurch in Anspruch genommen hatte, und daher auch schon über dem Röm.-Br.-Komm. 1532 schwebt: De anima (s. dazu Bretschneiders Einleitung zu dieser Schrift: De anima CR XIII) (In ihr selbst siehe besonders: S. 7—20. 32. 57—59. 69. 89—91. 108. 122—137; 153 bis 178 Schluss). Betreffs formal-psychologischer Analogieen in den Loci selbst s. zu ed. 1533 C. R. XXI 275; ed. 1535 XXI

[1] S. z. B. in „Initia Doctrinae physicae“ XIII S. 195. 197, die Aufzählung psychologischer Details mitten unter physikalischen Fragen.

[2] Die Kommentare zu den Ciceronianischen Schriften bieten erklärlicherweise dasselbe Material, nur nicht so massiv-deutlich, können daher hier fortfallen.

373; ed. 1543 S. 653. Die Schrift „de anima“ wird im ff. die Grundlage der Erörterung bilden; sie gibt dieser Periode von Anfang an ihren Stempel; Mel. hat sich ja auch Jahre vorher schon mit ihr beschäftigt (CR XIII 1 ff.), und nicht an der Unfertigkeit seiner Anschauungen, sondern an der Wirre der Zeitumstände lag die Verzögerung der Herausgabe. Die Schrift bietet übrigens auch für die dogmatisch-theologische Behandlung des Zustandekommens der Bekehrung ebensoviel Material wie die Loci, und wie wir sehen werden, übereinstimmendes, (s. zum Schluss noch zwei Zeugnisse Mel. über die enorme Bedeutung, die er dem Studium des Aristoteles zuschreibt, aus zwei Reden „De Aristotele“ CR XI S. 342 (1537) S. 343: Ita enim statuo, sine hoc (sc. Arist.) neminem umquam fore artificem methodi ullo in genere. S. 349. Aristoteles: methodi artifex, und betreffs der Methode sage Plato: igniculum illem a Prometheo de coelo allatum, methodum esse, s. a. CR XI S. 645—658. (1544) De Aristotele, S. 654: quaedam de genere Philosophiae addam, cur Aristotelicum maxime nobis in Ecclesia usui esse arbitremur. Diese Elogen gelten hier zwar nicht b l o s s oder b e s o n d e r s der Psychologie, aber doch a u c h für sie.)

Der physikalische und allgemein-psychologische Unterbau gehört nicht hierher; es genügt, davon auszugehen, dass im Gegensatz zu plantae und bruti, die bloss die potentia vegetativa resp. diese und die potentia sensitiva (so bruti) besitzen, die Menschen über fünf derartige Vermögen verfügen: CR XIII 19. 20. 89. Die potentia vegetativa, sentiens, adpetitiva, locomotiva, racionalis; für die beiden letzteren stehen S. 89 die termini „Motiva secundum locum“ und „Intellectiva“. Die erste potentia zerfällt in die pot. nutritiva (bis S. 101), augens (bis S. 103) und generatrix (bis S. 118) und sind für uns hier gleichgültig. Die pot. sentiens, S. 108—122 zerfällt in fünf sensus exteriores und die interiores z. B. das Gedächtnis; auch darauf kommt noch nichts an; S. 122—136 folgt dann aber der hier interessierende Abschnitt über die tertia po-

tentia „appetitiva“; wir treten damit ein in die Sphäre der verschiedenartigen Strebungen, die der menschlichen Natur eigen sind. Mel. unterscheidet deren drei: triplex est adpetitus: naturalis, sensitivus et voluntarius. Der erste ist am raschesten zu erledigen, er entspringt dem ventriculum und besteht (S. 124 o.) in fames und sitis; der adpetitus sensitivus ist ein doppelter, aut fit per contactum aut sine contactu. Im ersten Fall sind die nervi, im andern das „cor“ die Quelle. Zu ersteren gehören die den körperlichen Reizempfindungen entsprechenden „delectatio“ und „dolor“, zu letzterem die Affekte (S. 123—124). Der dritte adpetitus „voluntarius“ gehört strenggenommen gar nicht unter diese Rubrik der potentia adpetitiva, sondern unter die potentia racionalis, wo er dann auch von Mel. S. 153 in der Tat in ausgedehnter Weise behandelt wird. Er gehört — zusammen mit der ratio — zu der den Menschen über das Tier und dessen potentia adpetitiva hinaushebenden Ausstattung. Dennoch konnte ihn Mel. mit einigem Recht hier aufzählen, da er ja neben dem adpetitus naturalis und adpet. sensitivus eine besondere Strebung für sich bilden soll, und da er ja auch weiter zu den Affekten eine ganz bestimmte Beziehung hat, nämlich sie trotz ihres Drängens einzuschränken, und mit Hilfe der dazu dienlichen vis locomotiva eine Handlung durchzusetzen. So konnte der appet. voluntarius oder racionalis schon hier antezipiert werden, weil er formal überhaupt eine Strebung repräsentiert und inhaltlich ein Zuchtmeister der eigentlichen Aeusserungen der adpetitiven Potenz, nämlich der vegetativen und sensitiven Appetite ist. Dennoch gehört er eigentlich in die rationale Sphäre. — Wir bleiben hier zunächst bei der Aeusserung des adpetitus sensitivus innerhalb der potentia adpetitiva stehen, nämlich den Affekten (S. 124 bis 136). Für diese Affekte kann man ein Dreifaches als charakteristisch bezeichnen: 1) sie sind motus cordis, d. h. sie gehören zur sinnlichen, nicht geistigen Ausstattung des Menschen, 2) sie sind stets eine Folge gewisser Vorstel-

lungen „notitiam sequentes, 3) sie sind materiale Strebungen, sind nicht denkbar ohne einen einzigen bestimmten Inhalt. — nicht etwa Formen, die diesen oder jenen entgegengesetzten Inhalt annehmen könnten, sondern sie sind da ganz körperlich als laeticia, spes, amor, oder auch als ihre Gegenteile: andernfalls sind sie überhaupt nicht da, „prosequentes aut fugientes objecta“ (S. 124). Und wenn die Eigenart des natürlichen und wiedergeborenen Menschen geschildert wird, so bildet die Grundlage dafür — allerdings nicht die volle Darstellung — das Dasein bestimmter Affekte, und das ist von grosser Wichtigkeit. Dass dabei der Ausdruck häufig wechselt und für „adfectus“ der Ausdruck „motus“ oder „actiones interiores“ eintritt, ist nicht bedeutsam; sie sind auch z. T. ausdrücklich als Synonyma genannt (s. zu dieser Identität S. 124 u.: 167 u.:). Dass das natürliche Leben des Menschen in einer Reihe ungöttlicher Affekte besteht, braucht nicht lange bewiesen zu werden (z. B. XIII 134 Paulus loquitur de adfectibus erga Deum in non renatis). Aber auch die Grundlage des homo renatus besteht in einer Reihe von Affekten (s. später betreffs des Verhältnisses zur „voluntas“ S. 95. 113. 77). Das „diligere Deum“ timere Deum (133 o.) gaudium, fiducia (133) werden stets in die Sphäre der Affekte gelegt. (Conf. Saxon. XXVIII 391 fiducia vere motus accensus a Spiritu Sancto.) Und in dieser Wertung der materialen Seite des neuen Lebens unter dem Gesichtspunkt der Affekte sind sich alle Schriften dieser Periode einig. Röm.-Br.-Comm. 1532 d i i j. fiducia et alii pii affectus, Loci 1533 XXI S. 294 werden im Gegensatz zu den στοργαὶ φυσικαί diejenigen des invidere aliis, appetere gloriam indebitam, diffidere Deo, stomachari adversus judicium Dei, odisse Deum genannt. Auch XXI 375, 491 werden timor, fides, contritio als Affekte behandelt. Auch „De anima“ gibt Material, s. zu dieser Qualifizierung als Affekte betreffs timor, dilectio und fiducia XIII 135. 162. 164. 166. Und die letzte Loci-Ausgabe verfährt nicht anders S. 676; auch Christi inneres Leben

besteht in Affekten: XXI 677. 750: Et ut amor, timor et alia quaedam affectuum nomina sunt relativa secundum dici, ita et fiducia. — Was also den Inhalt des alten und neuen Lebens betrifft, so ist er, genau wie auch seine profanen Seitengänger das odium (dei), amor (sui), fiducia (praesentium rerum), in einer Reihe von Affekten gesehen, und die beiden Zustände gehören darum psychologisch in die Abteilung des unter der potentia adpetitiva gebildeten appetitus sensitivus (s. dazu auch Philosophiae moralis epitome S. 45—54. Ethicae doctrinae elementa S. 192 ff. 202; Enarratio Ethic. Aristot. S. 314; wenn auch hier die duo genera auf die natürlichen Affekte und στοργαὶ φυσικαί gehen, so ist doch durch den Gegensatz die Bezeichnung auch der spiritualen Strebungen als Affekte gesetzt). Wenn man daher von einem alten und neuen „Willen" bei der Bekehrung redet, so sollte man dabei nicht vergessen, dass dabei Mel. zunächst ganz zweifellos „affectus", nicht eine „voluntas" im Sinne hat.

Dieser adpetitus sensitivus und seine Affekte standen nun noch durchaus im Bereich des Körperlichen; die Affekte teilt der Mensch mit dem Tier; daran ändert auch nichts, dass das neue geistliche Leben in einer Reihe solcher Affekte besteht, denn Freude, Furcht, Liebe, Zuversicht bleiben auch dann Symptome des sensitiven Appetites, wenn sie auf Gott anstatt auf die Welt gerichtet sind. Einen gewaltigen Schritt führt es weiter, und zwar in ein innerlichst geschiedenes Gebiet, wenn Mel. nun an fünfter Stelle von der potentia rationalis und darunter von voluntas und liberum arbitrium (CR XIII 153 ff.) spricht. Nun hat ja zwar auch die erste und zweite Periode der Mel. Theologie, die wir durchlaufen haben, uns ein solches Vermögen neben den Affekten teils postulieren lassen, teils haben wir es als Realität bereits ausdrücklich vorgefunden; doch hatte dies Vermögen direkt bloss zu einer libertas in externis, und bloss indirekt zu einer libertas in internis (s. das folgende) geführt; nirgends aber war dies Vermögen

in die Heilslehre ausdrücklich hereingezogen; nicht bei der Begründung, sondern bei der Auflösung der Bekehrung war es schon einmal hervorgetreten; sonst war es bloss zu den natürlichen Affekten, als Bändiger, in Beziehung getreten. Die ausdrückliche Beziehung zu den spiritualen Affekten bei der Bekehrung werden wir erst hier anzuerkennen haben.

Zunächst soll hier die Rede sein von dem Wesen, darnach von dem Wirkungskreis dieses Vermögens der „voluntas".

Mel. lehnt zunächst die materiale Fassung des Wortes, wie sie in der vetus latina lingua üblich war, ab, die es nicht fasse als potentia, sondern als eine actio (natürlich hier interior) selbst, seu ipsum velle, ut cum dico: In invido est voluntas nocendi, id est: Voluntas vult nocere. Solche konkreten Einzelstrebungen hatte ja Mel. bereits unter der Lehre von den Affekten erledigt: die voluntas muss ihm daher etwas anderes sein [1]. Er sagt: Sed in hoc Aristotelico sermone voluntatem nominamus potenciam, seu, ut ita dicam, partem animae intellectivae appetentem, quae potencia superior est adpetitu sensuum . . . Sit igitur haec definitio: Voluntas est potencia appetens suprema, et libere agens, monstrato objecto ab intellectu. Es ist also im Gegensatz zu der lateinischen Fassung des Wortes und zu den Affekten ein rein formales Vermögen, eine Art oberster Entscheidungsinstanz gegenüber materialen Tendenzen des innerlichen Lebens des Menschen; es kann gegenüber einem in den Gesichtskreis tretenden Objekt seinen Inhalt so gut in einem velle, wie nolle, oder auch suspendere finden; die ratio erweist dabei stets Sammeldienste, indem sie die verschiedenen Möglichkeiten bei einem Objekt, die für ein velle, nolle, suspendere sprechen könnten, präsentiert [2]. Die voluntas entscheidet sich dann nach Belieben.

[1] Theologisch bedeutsam wird die Untersuchung über die „voluntas" dadurch, dass Mel. in dieser Periode von der voluntas als tertia causa bei der Bekehrung redet.

[2] Das Verhältnis zwischen ratio und voluntas ist daher dasselbe wie zur Zeit der Lucubratiuncula, auf die Worte gesehen; nur dass

Sie kann sich wohl für die Gründe der ratio entscheiden, aber sich auch ebensogut füllen lassen von den auf der andern Seite lockenden Affekten. Diese formale Mittelstellung zwischen den Gründen der ratio und den Reizen der Affekte ist zusammengenommen mit seiner Ueberordnung über beide Rivalen das für dies Vermögen Charakteristische. Für diese Mittelstellung einige Belege: S. 157 bietet sogar gleich für beide Eigenschaften ein Beispiel: Es handelt sich um Davids Stellung zu dem geplanten Ehebruch: Ratio monstrat voluntati turpitudinem. Sed cor incensum amore, qui ut est violentus, rapit secum voluntatem, ne recto judicio obtemperet. Voluntas facile accipit cordis incendia. S. 130: Achilles, ratione commonefactus, imperat manibus, ne stringant gladium (S. 154, cum voluntas rationem probabilem ab intellectu accepit). Loci 1535 S. 374: cum natura plena malis affectibus, saepe obtemperant homines pravis cupiditatibus, non recto judicio. Loci 1543 S. 655: quia viciosi affectus in homine sint acres stimuli et magna animorum incendia, homines saepe obediunt illis contra consilium mentis. — So ist das Vermögen in gewisser Weise in Abhängigkeitsstellung, indem es auf Anregungen von rechts oder links angewiesen ist, da ihm ja selbst jede materiale Direktive fehlt, aber mit den erhaltenen Anregungen schaltet es nach Belieben als supremus appetitus (s. o.). Es ist eine in der Rationabilität des Menschen begründete facultas voluntatis, quae possit agere ac non agere, aut sic aut aliter agere. Mit dieser Herrscherrolle über alles, was ihm von links und rechts entgegengebracht wird, ist nun aber zugleich seiner Macht eine ganz ausdrückliche Grenze gezogen. Dies Vermögen ist damit zu einem bloss regulativen, organisatorischen, nicht aber schöpferisch-produktiven Organ gemacht. Es kann dem Gebäude unseres geistigen Lebens nicht in spontaner Schöpferkraft irgend ein neues Moment von sich aus ein-

eben damals die voluntas mehr den realen Affekten gleichbedeutend war.

fügen: es kann bloss über ein bereits vorhandenes, stets von ratio und Affekten gebotenes Material seine Anordnungen treffen. Auf dieses sein Wirken müssen wir nun noch eingehen. Wir finden darüber — wie bereits begründet — unter der Rubrik der potentia appetitiva wie unter derjenigen der potentia racionalis Auskunft. Unter der ersten Rubrik (S. 129) kam er als appetitus voluntarius neben und über dem appetitus sensitivus, d. h. den Affekten in Betracht. Der andere Absatz wiederholt im Grunde unter der Ueberschrift „de voluntate“ (S. 153) diese Bemerkungen, führt sie aber systematisch exakter durch. Mel. unterscheidet eine zweifache, resp. dreifache Stellung der voluntas zu den Affekten: entweder sie steht eo ipso im Einklang mit den Affekten, fasst sich mit den hier gebotenen materialen Strebungen zusammen, dann ist von actiones elicitae oder seriae die Rede, insofern als congruunt voluntas und cor[1] (S. 153); voluntas per sese, nec simulans nec aliis imperans aliquid expetit aut aversatur; und zwar kann dies der Fall sein bei guten wie bösen Tendenzen je nach der Eigenart des betreffenden Subjekts. Wenn Scipio CR XIII 160 den Streit „vere et ex animo“ vermeidet, weil er seinem Vaterland Ruhe wünscht, so kann dies ebenso eine actio elicita sein, als wenn bei einem avarus dessen cor und voluntas darin zusammenstimmen, dass er vere et ex animo expetit pecuniam. Die voluntas kann nun aber auch in Gegensatz treten zu den Affekten und dann kennt Mel. eine zweifache Art des Regimentes von seiten der voluntas. Beide Akte fallen im Gegensatz zu den actiones elicitae unter den Titel der actiones imperatae, und das Leitmotiv dafür ist stets: „Sub te sit appetitus tuus“ (S. 129. 160). Diese duplex gubernatio in imperiis ist nun 1) (S. 129. 130) eine politische 2) eine despotische, d. h. es wird hier erstens eine solche Freiheit

[1] S. zu dieser Duplizität im Willensgebiet „cor“ neben „voluntas“ die frühere (1521) Identität, Kolde ed. Loci[2] S. 73 II.

vorausgesetzt, ut frenum injici membris, und zweitens ut reprimi adfectus possint. Die erste Bemeisterung bezieht sich darauf, dass den tobenden Affekten ihre Spitze abgebrochen wird, nämlich ihr Hervortreten in irgend einer äusseren Handlung verhindert wird; S. 130 mens et voluntas cogunt locomotivam, ut externa membra vel reprimantur vel incitentur (S. 154 auch). Neben dieser äusserlichen Düpierung der Affekte kann unser Vermögen aber auch die Affekte selbst angreifen und durch sein Schwergewicht ersticken (S. 131 „repressio affectuum"). Hier handelt es sich also nicht mehr um Realisierung einer äusseren Handlung im Gegensatz zu innerlichen Tendenzen, sondern direkt um die Veränderung einer innerlichen geistigen Konstellation. Kraft der gubernatio πολιτική ipsum cor congruit cum recta ratione (130). Diese Freiheitsbetätigung stellt dann eine consonantia recti judicii, voluntatis, cordis et externorum membrorum her[1]. (Das bedeutet dann das Zustandekommen einer „virtus"). Doch ist der Grad der Freiheitsbetätigung bei der infirmitas der menschlichen Natur ein sehr geringer, diese Freiheit über die Affekte eine Seltenheit, z. B. Loci 1535 S. 374. — Es ist auch bedeutsam darauf hinzuweisen, wie Mel. in steigender Präzision diese Psychologie, nicht nur stets unsystematisch und gelegentlich in den Loci verwendet, sondern sie in knappen Sätzen, die allerdings der Verdeutlichung bedürfen, als System stets obenan stellt und dabei noch für das Nähere auf Psychologie und Physik hinweist.[2]

Dieser auf das im gegenwärtigen Zusammenhange Interessierende beschränkte Abriss der aristotelisch-melanch-

[1] S. auch CR XIII 154. voluntas cor utcumque impellit, ut minus repugnet, seu ut incendium adfectus extingui (!) sinat.

[2] XXI 275 (1533); XXI 373 (1535); XXI 653 (1543). — Eine gänzlich andere Beziehung der Affekte zum Willen legt z. B. die sonst besonders nach der materialen Seite hin stark in reformatorischen Bahnen gehende „Einl. in die Ethik" von Stange II 47/49 dar, die hier als interessantes — nicht historisch gemeintes — Analogon zu vergleichen ist.

thonischen Psychologie kann hier genügen. Worauf es dabei zuvörderst ankam, war ein dreifaches. Erstens der Hinweis auf eine im Willensgebiet ausdrücklich vollzogene Scheidung eines formal-dynamischen Vermögens, des appetitus supremus, der voluntas kurzweg, und einer Reihe materialer Einzelstrebungen, der Affekte; und zweitens der Hinweis auf die Herrscherrolle, welche diese voluntas gegenüber diesen Affekten — trotz einer gewohnheitsmässigen Hinneigung zu ihnen — bis zu ihrem „extinguere" spielen kann; und schliesslich drittens das Fehlen jeglichen Hinweises auf eine diesem Vermögen zugeschriebene Fähigkeit, etwas Neues selbsttätig zu produzieren. Dieser dritte Punkt ist hier mehr Andeutung geblieben, wird aber in der folgenden mehr theologischen Ausführung volle Realität erhalten.

Die weitere Darstellung hat nun zunächst zu behandeln, wie in dies psychologische Netz die Lehren von der Sünde und der Bekehrung hineinverarbeitet ist, und zwar handelt es sich betreffs der ersten Frage zunächst um die ganz formale Lokalisierung der Sünde innerhalb dieser Psychologie, und weiter um die materiale Fassung und graduelle Wertung dieser so lokalisierten Erscheinung: bei der zweiten Frage aber handelt es sich zuerst um die Interpretation des Umschwunges als einer Schöpfung ex nihilo oder der Anregung und Verstärkung eines Vorhandenen, und darnach um die Wertung der tatsächlichen Willensaktion bei der Bekehrung.

Es war nun oben bereits festgestellt, was Mel. unter den Affekten versteht, welchen Inhalt er ihnen gibt; hier ist nun noch besonders ihre Stellung in der Mel. Lehre von der Sünde zu untersuchen. Denn es ist eine Frage für sich, welchen Platz ihnen Mel. in dieser Darstellung der Sünde angewiesen hat. Kommt in ihnen bloss ein Moment oder die Totalität der Mel. Anschauung von der Sünde zum Ausdruck? — Dass sie aber überhaupt eine Rolle spielen, ist in der psychologischen Behandlung

der Affekte bereits gesagt.

Da ist nun darauf hinzuweisen, dass sich in dieser Periode eine dreifache Lokalisierung der Sünde mit steigender Deutlichkeit entsprechend den drei psychologischen Vermögen herausbildet, nämlich ihre Anknüpfung an die Formen der mens, der Affekte und schliesslich der voluntas, d. h. des supremus appetitus. Dass die Sünde sich in einer völligen Verdunklung der Erkenntnis geltend macht, ist nun auch schon Eigentum früherer Zeit, die daneben erfolgende Lokalisierung in den beiden getrennten Vermögen „cor" und „voluntas" die wichtige Eigenart dieser Periode. So Loci 1535 S. 385: Cum vitium nomino, complector totam pravitatem, seu ἀταξίαν mentis, voluntatis et appetitus sensitivi, ut vulgo loquuntur. Die inclinationes der verdorbenen Natur liegen, wie Mel. ausdrücklich S. 384 bemerkt, nicht bloss im Gebiete der vires inferiores, d. h. der Affekte, sondern auch im Gebiet der vires superiores, d. h. mens und voluntas. Loci 1543 S. 652. 663. 665 u. ö. wird stets parallelisiert die interior caligo mentis, die aversio voluntatis a Deo und die contumacia cordis contra Legem Dei (d. h. der Affekte), oder die Sünde wird einfach gefasst als tenebrae in mente und aversio a Deo in voluntate et corde: s. noch besonders die exakte Formulierung S. 673. Hier wird ganz präzis die Frage aufgeworfen: ubi est peccatum originis? und geantwortet: In anima et in potentiis sentientibus et earum organis, quia in mente est caligo, in voluntate aversio Dei, amor nostri . . . et in corde contumacia etc. (auch s. S. 678/9); oder Conf. Sax. XXVIII 379.; De anima XIII 163/4: In mente caligo . . ., voluntas aversa est a Deo, corda varie errantibus affectibus aliis atque aliis incenduntur, et voluntatem secum rapiunt (!) (auch CR XIII 154/5. 170).

Auf welchem der drei Vermögen bei der Darstellung der Sünde seitens Mel. der Ton liegt und liegen soll, kann nicht zweifelhaft sein; die mens ist bloss Hülfsarbeiter; die voluntas kommt bloss formal in Betracht, sofern sie in den

Gewohnheitsbanden der Affekte liegt, nicht sofern sie einen selbständigen Inhalt hat, denn alles, was als material gedacht werden kann, liegt ja in den Affekten deponiert: sie ist trotz ihrer hohen dynamischen Ausstattung, trotz ihrer idealen Ueberlegenheit, in die Gewalt des appetitus sensitivus geschlagen, der das höchste Vermögen „secum rapit". Und in der Tat führen die Affekte in der Mel. Sündenlehre, trotzdem die Psychologie die voluntas als übergeordnetes Vermögen hinstellt, das Szepter. Die sensitive Ausstattung des Menschen beherrscht seine rationalformale, d. h. die stark sensitive Ausstattung des Menschen reisst den Willen dazu fort, den Schwerpunkt des geistigen Lebens in die Affekte zu verlegen. — Hier tritt nun eine Teilung der Affekte in die der caro und des spiritus deutlich hervor, d. h. in zwei qualitativ innerlichst getrennte materiale Strebungen. So werden (CR XXI Loci 1533: S. 294. 1535: S. 388. 1543: S. 676) in prägnanter Zusammenfassung des Abschnittes über die corruptio hominis die ganz eigentlichen Symptome des peccatum originis in jener bekannten Reihe religiöser und sittlicher Affekte gesehen. Es ist hier die Rede von Affekten, qui simpliciter pugnant cum Lege Dei, ut appetere alterius res aut conjugem, invidere aliis beneficia Dei, appetere gloriam indebitam et efferre sese supra alios etc., diffidere Deo et stomachari adversus judicium Dei, odisse Deum etc. . . . Tales affectus (!) sunt proprie fructus peccati originis et sunt simpliciter mali ac vitiosi et ejiciendi ex natura hominis, nec erant futuri in integra et incorrupta natura (s. die andere Art der Affekte später S. 115 ff.). Ueberall, wo die Sünde im einzelnen inhaltlich geschildert wird, da geschieht dies doch in dem besonderen Hinweis auf den defectus bestimmter affectus oder motus cordis, resp. im Dasein der entgegengesetzten (CR XXI 291. 276 plena natura malorum affectuum 279 o. 280 m. 291. 295. 309 u. XIII 133 ff.). Genau so stehen die Loci von 1535: XXI 374. Nunc autem natura oppressa morbo originis, plena est dubitationis, caliginis,

errorum, neque vere timet Deum, neque vere confidit, denique plena est vitiosorum affectuum (Betreffs des „vere“ s. hier S. 106 ff.), s. XXI 375. 379. Identisch damit sind stets die interiores inclinationes, interiora vitia (z. B. XXI 385), und alles, was für diese gilt, trifft auch die Affekte und die Darstellung der Sünde und Fassung derselben. Ebenso lauten Loci 1543 XXI 654: natura hominis oppressa morbo originis plena est dubitationum de Deo nec vere timet Deum nec vere confidit, nec ardet dilectione et multae flammae sunt vitiosorum affectuum (cf. auch S. 662. 672. 681/2 und die dort erwähnte moles vitiosorum affectuum bei Darstellung der corruptio). Und so reden schliesslich auch die Resp. Bav. D 5 von dem ingens incendium malorum affectuum, quos gignit peccatum originis (s. auch Resp. Bav. F 2: Die Centralisierung in den prava incendia affectuum).

Es kommt also auch hier noch die Mel.-Darstellung der Sünde in letzter Instanz auf eine Analyse der Affekte hinaus, die dann ihrerseits das ihnen an sich übergeordnete Vermögen für sich annektieren, so dass den natürlichen Menschen eine ganz harmonische Sündhaftigkeit erfüllt.

Im Anschluss hieran ist nun im folgenden noch auf die Tiefe der sittlich-religiösen Auffassung der Verdorbenheit der menschlichen Natur, d. h. auf den Grad der Diskreditierung jener in den Affekten in Erscheinung tretenden materialen Willensstrebungen zu achten. Die Erörterung dieser Frage ist deshalb hier unumgänglich, weil Mel. in dieser seiner letzten Periode doch eine Abschwächung der spiritualen Depravation durch Einführung einer mehr quantitativen als qualitativen Scheidung zwischen altem und neuem Leben behauptet haben soll, siehe dazu die Citate aus der betreffenden theologischen Literatur s. hier S. 89—91. 117. Eine Handhabe für das letztere bietet zunächst Mel. komparative Ausdrucksweise, und weiter seine Behandlung des religiös-sittlichen Zustandes der vorchristlichen Ehrenmänner.

Es kann in der Tat zuerst anstössig erscheinen, — und die Literatur seit Galle S. 319 ist des Zeuge — dass Mel. die Affekte des neuen geistlichen Menschen öfters mit den Attributen „verus", „clarior", „firmior", „integer" u. a. m. ausstattet, und die Versuchung liegt nahe, daher beim natürlichen Menschen ein zwar viel geringeres Mass, aber doch etwas von demselben Stoff vorhanden sein zu lassen. Gleich die Stellung des Problems selbst könnte Anlass zu solchen Bedenken geben (de libero arb. XXI 274): qualis sit natura hominum, an in hac corrupta natura possit esse vera et perfecta oboedientia erga Legem Dei sine peccato, denn in der ausdrücklichen Verneinung dieser Frage allein wäre noch nichts gesagt, was über vulgären Semipelagianismus hinaus führte, und also noch nichts für den Beweis der alten Tiefe des Sündenbegriffes gewonnen. Allein zunächst stehen doch neben diesen — an sich etwas missverständlichen — scheinbar quantitative Massstäbe einführenden Ausführungen stets, ja überwiegen ganz bedeutend derartige, wonach der Gegensatz zwischen Alt und Neu kein relativer, mehr oder weniger wahrer oder vollkommener, sondern ein absoluter, qualitativer ist, und demzufolge der Gegensatz zu „wahr" dann nicht im „weniger wahr", sondern in „unwahr", „überhaupt nicht existierend" zu finden ist[1]. Den Gegensatz in diesem absoluten Sinn zu fassen, dazu berechtigen die ausserordentlich zahlreichen Ausführungen Mel., wo er von einem „vacare" der fiducia, dilectio etc. überhaupt beim natürlichen Menschen redet, wo er denselben schlechterdings „sine timore, sine fiducia" sein lässt, (so XXI 280. 285. 289. 291. 293. 310 . . .). Besonders XXI S. 286 wird die corruptio naturae an vier verschiedenen Stellen in der ignoratio Dei, im vacare fiducia, amore etc. gesehen, in der diffidentia, im odium Dei, im amare carnalia. Und dieser absolute Gegensatz beherrscht

[1] Mit Herausstellung dieser Disharmonie wäre unsere obige These natürlich erst teilweise erwiesen. Es fragt sich schliesslich, welche Gedankenreihe den Massstab zur Einheit liefern wird.

Mel. Schriften durchgängig: s. dazu noch XXI S. 393 fiducia nulla sine Christo: S. 379: und besonders S. 380, wo sich Mel. gar nicht genug tun kann in kraftvollen Aussagen über die spirituale Entleertheit des natürlichen Menschen: s. S. 382—85 betr. des vacare der Eigenschaften überhaupt; und Loci 1543: XXI 645. 669. 670. 671. 672: bekennt Mel. im Anschluss an Jeremias und Paulus: cor inimicum esse Deo. Nam aversum esse, est non regi luce Dei, vexari dubitationibus, non agnoscere viam et misericordiam, non habere timorem Dei, fiduciam et dilectionem, amare sese, delectari et confidere nostra sapientia . . . Cor spoliatum luce et consolatione Dei 673. 677. Ebenso sieht auch die conf. Saxon. XXVIII 379 die depravatio der Erbsünde in einem absoluten carere der geistlichen Inhalte in den drei betreffenden Vermögen der mens, cor und voluntas, s. S. 393. Und die Resp. Bav. D 5b geben durch den direktesten Zusammenhang dem „verus" die Interpretation im altmelanchthonischen Sinne, da die Rede ist von den corda vacua timore Dei, vacua vera fiducia Dei, seu vacua Deo . . Ardent amore sui . . oderunt Deum. Es ist zweifellos, dass in all diesen Aeusserungen zunächst ein absoluter Gegensatz zwischen „alt" und „neu" vorliegt. Da nun aber weiter diese auf einen absoluten Gegensatz führenden Aeusserungen Mel. dicht verbunden mit jenen zunächst auf eine relative Wertung führenden Aussagen in den Mel. Schriften stehen, und daher eine systematische Einheit doch auch vorhanden gewesen sein muss, da schliesslich an der altstrengen Fassung der Erbsünde auf der einen Seite nichts zu deuteln ist: so bleibt nichts übrig, als für die Komparative eine andere Erklärung zu suchen. Denn es ist sicherlich misslich, hier eine ungefüllte Kluft an solch einem entscheidenden Punkte der Mel.-Dogmatik konstatieren zu müssen. (S. die theologische Literatur o. S. 89—91 und F l o t o w als Anhänger L u t h a r d t s . S. 56. 61. 66. 72/3, der trotz aller Retraktationen doch letztlich eine „inconcinna conversionis

descriptio" behaupten muss.) Freilich, der Komparativ bleibt stets bestehen, und lässt sich nicht weginterpolieren. So heisst es, z. B. Loci 1535 S. 374: Nam si natura hominis non esset corrupta peccato, haberet certiorem et clariorem de Deo notitiam, non dubitaret de voluntate Dei, haberet verum timorem, veram fiduciam, denique praestaret obedientiam integram legi; (s. aber auch dazu gleich die Fortsetzung: oppressa morbo originis, plena dubitationis, caliginis, errorum . . . plena est vitiosorum affectuum!) s. auch das gleiche z. B. Loci 1543, S. 653/4.

Man wird nun zur richtigen Würdigung dieser komparativen Terminologie auf die Verwendung zweier qualitativ sich völlig ausschliessenden Massstäbe in dem Mel. Denken rekurrieren müssen, die mit seiner Methodenlehre, nämlich der Beurteilung des Religiösen und Ethischen nach Prinzipien von „Vernunft" und „Offenbarung" aufs engste zusammenhängen, (s. hierzu Troeltsch, „Vernunft und Offenbarung bei J. Gerhardt und Mel."), und deren Anwendung gegenüber demselben Stoff ganz konsequent nebeneinander erfolgen kann, dann jedoch verschiedene Resultate zur Folge haben muss. Mit dem supranaturalen Massstab der christlichen Gotteserkenntnis und Lehre von Sünde und Gnade gemessen, ist der Unterschied zwischen Alt und Neu ein qualitativer, nicht entgegengesetzt genug zu denkender, aber auch nicht bloss ein solcher der äusseren Etikettierung (supranatural: rational), sondern auch ein solcher der inneren materialen Beschaffenheit der Dinge selbst. Gegenüber der christlichen Gotteserkenntnis, dem christlichen Gottvertrauen, der christlichen Gottesfurcht werden alle ausserchristlichen Analoga, da sie in der Sphäre des „amare carnalia" stehen und ihren Stempel tragen, zu blossen Namensgleichheiten, d. h. in der Tat von diesem Standpunkt aus zu einem Nichts, das notwendig zu dem harten Urteil des „vacare" überhaupt, zu den sine-Prädikaten führen muss. So fundamental verschieden nun aber auch Mel. sowohl hinsichtlich der formal-supranaturalen

als der tatsächlichen inhaltlichen Eigenart von Alt und Neu denkt, so wenig kann sich doch seinen rationalen Massstäben, seinem natürlichen Blick die Beobachtung entziehen, dass auch auf ausserchristlichem, natürlichem Gebiete in dessen ganz widergöttlicher Sphäre Analoga, allerdings ganz konträre Analoga vorhanden sind. Dass auch hier eine gewisse notitia Dei unleugbar vorhanden ist, erkennt Mel. mit dem I. Kapitel des Römerbriefs an, aber sie äussert sich gerade in Furcht und Zorn und Hass und Zweifel an seiner Gnade. Aber ein Analogon ist dennoch da, und Mel. kann deshalb vom natürlichen Standpunkt aus die Gotteserkenntnis des renatus als eine clarior und certior hinstellen und sich dennoch der qualitativen Unterschiede bewusst bleiben (XXI 374. 376. 653/4.). Und die vera fiducia steht im Gegensatz zu der fiducia nostrae sapientiae oder praesentium rerum (s. o.), die wahre spirituale zu der unwahren karnalen; letztere braucht keinerlei Keime oder Teilchen eines spiritualen Vertrauens in sich zu tragen, und kann dennoch vom rationalen Standpunkt, der hier vom Begriff des Vertrauens überhaupt seinen Massstab anlegt, einer „vera“, „firmior“ fiducia gegenüber stehen; und schliesslich steht die integra obedientia im Verhältnis zu der äusserlichen Werkgerechtigkeit; beide Arten von Gehorsam sind wiederum qualitativ geschieden, und dennoch ist auch hier wieder ein nominelles Analogon, ja in diesem Fall doch sogar eine gewisse Erfüllung einer göttlichen Vorschrift da: beides aber konnte Mel. zu einem derartigen Vergleich und entsprechender Ausdrucksweise berechtigen.

Zu einer derartigen Apologetik zwingt hier die Sachlage: die stets dominierende alte, strenge Fassung der Sünde lässt m. E. keine möglichere Interpretation dieser allerdings leicht irreführenden Terminologie Mel. zu; und umgekehrt diese diskutablen Stellen als Beurteilungskanon für die dadurch eben strikte erwiesene Abschwächung der Sünde zu benutzen, würde erstens nie zu einer systematischen Einheit führen können, zweitens würde dieser Mass-

stab der Minorität entnommen sein, und drittens würde die Beurteilung der Sünde in den ersten beiden Perioden diesem Massstab als einem neuen — natürlich nicht die absolute Unmöglichkeit, aber doch — die geringere Wahrscheinlichkeit garantieren. Eine systematische, rechtliche und geschichtliche Idee spricht also für die Sinngemässheit dieser Beweismethode.

Für eine solche — trotz quantitativ-proportionaler Formulierungen — qualitative Grenzregulierung zwischen Alt und Neu spricht aber schliesslich noch besonders Mel. Terminologie in der Freiheitslehre. Auch in der Freiheitslehre nämlich wird hie und da der Unterschied vor und nach der Bekehrung in der komparativen Form einer „voluntas verius libera“ oder „magis libera“ vorgeführt. (So z. B. XXI 277/8: „aliqua libertas voluntatis“. 277 o. et qui affirmaverunt, voluntatem humanam ita liberam esse, ut posset Legem facere, ideo ita delirant, quia non vident, quanta vis sit peccati et quanta corruptio.) Hier aber unterliegt es gar keinem Zweifel, dass Mel. das Gebiet der libertas externa, der dem natürlichen Menschen möglichen disciplina stets qualitativ unterscheidet von der libertas in spiritualibus: Das eine ist ihm eine bloss physische, das andere eine ethisch-religiöse Betätigung; redet Mel. doch ganz offen, z. B. Loci 1543 XXI 656 o., von der voluntas die catenis captiva non libera ist, scilicet ad tollendam naturae pravitatem et mortem. Auch CR XIII. 159 erklärt Mel. naturam hominis captivam esse peccati; XXI 769 captivum animum rapit depravatio, und stets hebt er nachdrücklich hervor, dass die menschliche voluntas nicht die spiritualen Regungen hervorbringen kann, also wieder unfrei ist (XIII 162). Und trotz dieser offen anerkannten Gebundenheit und geistlichen Unfreiheit einerseits, und der nicht minder offen gelehrten Freiheit in der total verschiedenen Sphäre der äusseren Freiheit andererseits redet Mel. doch auch hier in jenen komparativen Ausdrücken [1]. Diese

[1] Uebrigens geht obige Gefahr nur von einem Teil jener kompa-

proportionale und doch qualitative Betrachtung und Erörterung der gesamten Freiheitslehre ist eine Garantie für die Wahrscheinlichkeit der obigen Wertung der Sachlage, und die in diesem Falle bestimmt nachzuweisende Gefahrlosigkeit der komparativen Darstellung wirft auf alle Komparative dasselbe Licht. So bleibt auch hier trotz des natürlich-rationalen Könnens des Menschen und trotz terminologischer Analoga ein qualitativer Unterschied zwischen caro und spiritus.

Auch sonst könnte Mel. Terminologie mancherlei Grund zu Bedenken und Anstössen gerade hinsichtlich der Fassung der spiritualen Depravation geben. Der vielfach zur Veranschaulichung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes gebrauchte Ausdruck „adjuvare“ könnte zunächst ähnlich wie die bei der Zeichnung des alten Menschen gebrauchten termini „infirmitas“ und „imbecillitas“ auf eine materiale Anknüpfung und Steigerung eines bereits Vorhandenen hinweisen. Doch hat Herrlinger S. 91 dem Ausdruck „adjuvare“ seinen Stachel genommen. Wo er nicht direkt auf den pius angewendet wird, so dass die genannten Anstösse nicht verfangen, ist mit dieser „Hilfe“ eine nur unserm Sprachgebrauch zufällig etwas ferner liegende, jedoch an sich auch sehr wohl mögliche, totale Neubehandlung, eine Kur mit völlig neuen Mitteln, neuen Voraussetzungen und neuen Erfolgen gemeint. Und auch bei diesen drei Ausdrücken könnte das etwaige komparative Moment in ihnen in dem Wesen auch des natürlichen Menschen als einer creatura rationalis und legalis eine Handhabe zur Anwendung finden, und sich dennoch mit einem Unterschied der Qualität verbinden. Ueberdies müssten einzelne Ausdrücke, sollten sie sich auch nur schwer in utramque partem biegen lassen, (was hier jedoch m. E. nicht der Fall ist), doch stets sich nach der unverkennbaren systematischen Gesamtsituation

rativen Ausdrücke bei der Freiheitslehre aus; einige Stellen (z. B. XXI 377, 663) kommen deswegen sofort in Wegfall, da ausdrücklich bei der komparativen Darstellung beide Male der „renatus“ gedacht ist.

richten[1]. — Ebensowenig führt es notwendig auf eine Abschwächung der Mel. Anthropologie, wenn Mel. von einem „sanare“ der „voluntas“ (so z. B. XII 651. XXI 674), von „vulnera“ im natürlichen Menschen redet (Resp. Bav. E 2) und zur Veranschaulichung der Bekehrung die Wiederherstellung des unter die Räuber Gefallenen (Luc. 10) heranzieht (XIII 145. XXI 674/5). Wer überhaupt an dieser Milderung der Ausdrücke Anstoss nimmt, verkennt auch hier die Bedeutung der lex naturae und des Masses der Verwirklichungsmöglichkeit seitens des natürlichen Menschen für die Mel. Theologie; wer aber dieselbe zu einer Verwischung der scharfen Grenze zwischen „Geistlich“ und „Fleischlich“ im Menschen vor und nach der Bekehrung gebraucht, der überschätzt die Tragweite dieser natürlichen Ausstattung des Menschen, die bei aller Annäherungsmöglichkeit doch eine qualitative Besonderheit bleibt. Wenn nun auch hier schon an sich die Terminologie allein kein entscheidendes Zeugnis gegen klare materiale, systematische Ausführungen sein kann, so werden diese Stellen doch gewöhnlich noch sowohl durch den Zusammenhang als durch die Darstellungsweise hinreichend gedeckt. So das saucius-Beispiel (Luc. 10) XXI 674. Dort wird der menschliche Zustand kurz vorher in caligo mentis, aversio voluntatis, amor nostri, contumacia cordis, ignoratio Dei, dubitationes, in den Defekten „sine timore Dei, sine dilectione“ etc. gefunden, und darnach die Wirksamkeit des Heiligen Geistes als „sanare“ gefasst, analog der Tätigkeit des Samariters. Das sanare kann aber darnach kaum ein Heilverfahren an kranken Objekten von derselben Qualität, wie sie der Heilende, und das, was von ihm gegeben wird, an sich trägt, bedeuten, sondern muss inhaltlich identisch sein mit „creare“: und das verträgt sich auch mit der Art der näheren Darstellung selbst, insofern von „infundere vinum“, „infundere

[1] Die Arbeit redet öfters von „systematischen“ Gesichtspunkten und Forderungen; doch muss auch der Historiker zunächst nach einer Einheit suchen.

balsamum", „imponere jumento" (= ita Christus nos suo corpori imponit, vulneribus nostris infundens Evangelium.) die Rede ist: wenn Mel. aber hier nicht creare, sondern sanare setzt, so liegt der Grund und das Recht dafür auch hier in jener, auch sonst geübten Zusammenziehung der supranaturalen und rationalen Methode nach ihren gemeinsamen Effekten hin: es muss eben auch hier stets bedacht bleiben, dass der natürliche Mensch sowohl als creatura legalis, also materiell, wie als creatura racionalis, also formell, trotz aller qualitativen Verschiedenheit von spiritualen Elementen von diesem Gesichtspunkt aus kaum als „mortuus" behandelt werden kann. —

Und auch die zweifellos liebevolle Betrachtung der Heroen in der ausserchristlichen Zeitrechnung verschiebt nirgends die scharfe Grenze zwischen caro und spiritus[1]. So gern allerdings Mel. der moralischen Grösse eines Cato, Cicero, Fabius u. s. w. Bewunderung zollt, diese Männer sind ihm doch bloss Beispiele dafür, quousque humanae appetitiones sine Spiritu Sancto progrediantur; und zwar geht der Kreis dieser Strebungen nicht hinaus über die bona finita (CR XIII 156; XXI 996), quatenus ratio aut sensus decernit, id esse bonum humanae naturae aut societati; und dazu gehören: honestum civile, bona utilia, virtus u. dergl. Dies alles hat ja die voluntas auch nach dem Vorigen durchaus in ihrer Gewalt; sie kann der ratio zufolge ein tugendsames Leben in Werken, und durch Beherrschung der Affekte auch im Innern des Menschen herbeiführen. Ultra haec non progreditur Cato. Non amat Deum, quin etiam statuit esse Deum, tamen dubitat, utrum curet . . ., somniat ociosum esse . . ., ut in mente tenebrae, ita multo magis voluntas a Deo aversa est. Alexander, Scipio, Augustus sind zwar a Deo ardentibus motibus ad virtutem excitati,

[1] Flotow S. 53/4 findet darin eine gewisse Abschwächung der Sünde, die er dann S. 56 bloss auszugleichen weiss durch die seltsame Verwendung der generalis actio als einer gratia praeveniens, obgleich diese nirgends „aperte" gelehrt werde.

aber bleiben doch sine agnitione vera Dei. Diese und die anderen spiritualen Regungen, die bona infinita, wurden XIII 157 ausdrücklich erst auf ein accendere des Geistes zurückgeführt, während zur „virtus“ und zu allgemein menschlich-edlen Motiven der allgemeine divinus motus genügt, kraft dessen hinter guten Taten nicht bloss Vergnügungssucht oder Ruhmsucht, sondern z. B. amor patriae und sonstige wirkliche moralische Tendenzen stehen können, (s. dazu das Mel.-Compendium v. Haussleiter 1897. S. 126. CR XII anno 1534—36; cf. auch besonders S. 112/3 (1539) „de utilitate et effectu philosophiae moralis“, die gefahrlosen Ausführungen über die Tatsache, dass die Philosophie amorem virtutis, odium turpitudinis inspirat.) Und über dies Resultat führen auch nicht Stellen wie Loci 1535 XXI 385, 401/2 hinaus, wo bloss das anmassliche, zu definitiven Entscheidungen gern aufgelegte, menschliche Urteil über das Schicksal der Moralheroen der alten Zeit durch Verweis auf Gottes eigene Wege zurückgewiesen wird als eine quaestio curiosa, doch aber in beiden Fällen bestimmt genug trotz aller Anerkennung der Tugenden bei diesen summi viri das vacare timore ac fiducia hervorgehoben wird, und ausdrücklich betont wird, neminem sine Christi cognitione et misericordia propter Christum promissa salvum fieri, (s. auch XXI 385. 401. sine Christi notitia non contingit salus). So bleibt auch hier ein undurchbrochener qualitativer Unterschied, und Flotow hat S. 54 sicherlich auch hinsichtlich dieser Stelle wenig Recht zu seiner Behauptung: Quae cum ita sint, si doctrina ejus de vi peccati originalis et irregenitorum habitu ex his locis solis colligi posset, certe graduale magis quam essentiale discrimen inter irregenitum et regeneratum ob eo statui appareret etc.

So wenig bei dem tugendhaften Streben dieser Heroen eine Grenzüberschreitung in der Mel. Darstellung stattfand, so wenig ist dies schliesslich auch der Fall bei einer besonderen Art von Affekten im natürlichen Menschen, qui non pugnant cum Lege Dei ut amare liberos, conjugem

etc., d. h. den στοργαὶ φυσικαί (s. z. B. XXI 294. 388 und Mel.-Compend.-Haussleiter S. 115. 1534/36). Diese Affekte, — natürliche Instinkte —, sind auch vom renatus beizubehalten, sind jedoch, wie es „de anima" heisst (XIII S. 134), wenn auch nicht per sese, so doch per accidens „mali et vitiosi", nämlich weil sie innerhalb der Sphäre des durch die andere natürliche Affektklasse gekennzeichneten peccatum originis stehen; lediglich durch ihre jeweilige Gesellschaft erhalten diese Affekte den Stempel der Sündlichkeit oder Gottwohlgefälligkeit; sie sind, obwohl keinenfalls an sich gegen Gottes Gesetz, ein ἀδιάφορον, das so gut in der Sphäre des Fleisches, wie in der des Geistes seine Stellung haben kann, keinenfalls jedoch irgend eine Vermischung oder einen Ausgleich beider Sphären zur Folge hat.

Das Resultat der bisherigen psychologischen und ethisch-religiösen Details ist, dass wir im natürlichen Menschen zwei selbständige Willensvermögen kennen gelernt hatten, ein materiales, die Affekte, und ein formales, den supremus appetitus, kurzweg „voluntas" genannt. Das erste besteht stets mit demselben Inhalt, oder es besteht gar nicht, das andere dagegen kann als eine dynamische Entscheidungsinstanz einen verschiedenen Inhalt annehmen, je nachdem es sich füllt mit den von rechts entgegengebrachten Vorschlägen der ratio, oder den von links kommenden Tendenzen der Affekte; damit hat es also die Gestaltung des geistigen Lebens und auch der einzelnen Handlungen in seiner Hand; doch ist es durchaus angewiesen auf das Material, das ihm von beiden Seiten geboten wird. Die ethischen Ausführungen hatten dann gezeigt, dass es dadurch, wenn die ratio den Ausschlag gibt, bestenfalls einem sittlichen Gedanken zum Dominieren verhilft; die Grenze für die voluntas ist festgelegt durch die tenebrae in mente betreffs der spiritualia; andrerseits kann das oberste Willensvermögen heroischen Affekten im geistigen und körperlichen Sein zum Siege verhelfen; aber auf Grund des völligen Fehlens der spiritualen Affekte in

dem materialen Willensvermögen, kann es natürlich auch solche nicht inthronisieren, weil sie ja gar nicht auf der Vorschlagsliste stehen. Obwohl nun schon die ratio an sich gar keine spiritualen Vorschläge zu machen imstande war, die die voluntas hätte anerkennen können, so konnte doch noch — fast zum Ueberfluss — festgestellt werden, dass die voluntas bei ihren Entscheidungen die Ratschläge der ratio völlig missachtet und sich in der Regel den bloss in depravierter Form vorhandenen Affekten in die Arme wirft, und schliesslich durch diese dauernde Bevorzugung derselben in ein captivitas-Verhältnis zu ihnen kommt, trotzdem es ihnen an sich übergeordnet ist. Man kann daher von einer spiritualen Ohnmacht des Willens hier in einem dreifachen Sinne reden: I. Die voluntas liegt im Bann der natürlichen Affekte: II. wäre dies nicht der Fall, sondern die volle — in der Idee gesetzte — Wahlfreiheit nach rechts und links vorhanden, so käme die spirituale Ohnmacht darin zum Ausdruck, dass kein spirituales Element in den Kreis ihrer Wahl von Natur aus eintritt: III. Und wenn man schliesslich die voluntas frei denkt von den durch ratio und Affekten gemachten Vorschlägen, sie ganz auf sich selbst stellt — und das ist möglich, da sie ein selbständig existierendes Vermögen ist —, so ist ihre spirituale Ohnmacht dann ein Teil ihrer Ohnmacht überhaupt; das Vermögen ist dann total leer, denn es ist ja bloss eine potenziell-formal-organisatorische Instanz ohne jede selbsttätige schöpferische Triebkraft. Diese dreifache Ohnmacht besteht in- und nebeneinander.

Es ist klar, dass diese gesamte Natürlichkeit das neue spirituale Leben nicht herbeizuführen vermag; Mel. sagt es selbst deutlich überall, (cf. Conf. Sax. XXVIII 393 nequaquam potest se liberare a peccato: de anima XIII 162: voluntas humana non efficit ... sc. die spiritualen Regungen; Loci 1543 XXI 769 captivum animum rapit depravatio: XIII 159. XXI 656. 374 u. s. w.), und diese Tatsache in ihrer so allgemeinen Form wird auch von niemand ge-

leugnet. Doch weil ein Teil der S. 89—91 und im ff. genannten theologischen Literatur mehr quantitative als qualitative Unterschiede zwischen „Alt“ und „Neu“ behaupten, einen obwohl gefesselten, aber doch jedenfalls vorhandenen materialen Rest spiritualer Regungen „im Willen“ annehmen, so kann es ihnen auch bei der Inanspruchnahme des Heiligen Geistes bloss auf die „Befreiung“ dieser Grösse ankommen: die Sünde ist bei Mel. z. B. nach Flotow S. 57 zum Accidens geworden; Mel. könne nicht mehr sagen: der Mensch ist Sünde, sondern bloss noch: der Mensch hat Sünde. Oder Galle behauptet S. 311, die Kräfte zur spiritualen Gesetzeserfüllung seien nicht verloren gegangen: „darum bedarf es keiner völligen Vertilgung, sondern nur einer Heiligung und Umwandlung derselben“ (cf. auch S. 320). Und Luthardt redet ja S. 169 u. 178 (wie auch Kahnis s. o.) von einer „schlummernden Kraft des positiven Verhaltens für die Gnade, die nur eben geweckt werden muss“. — Aber der Heilige Geist wird natürlich auch hier stets als erforderlich zu dieser Entfesselung des gebundenen, schlafenden Guten hingestellt.

Dass ein solch materialer „Rest“, der bloss zu befreien wäre, überhaupt nicht existiert, und dass eine an sich ja mögliche Befreiung oder Verselbständigung der voluntas aus den selbstverschuldeten Fesseln der Affekte zu nichts weiter führen würde als zu einer schön-menschlichen Gestaltung des inneren geistigen Haushaltes und zu einer strafferen Disciplinierung des äusseren Handelns, dies beides muss das Vorige erwiesen haben. Die genannte Literatur über Melanchthon stellt daher für diese Periode das Willensproblem in doppelter Weise falsch — speziell hinsichtlich der Wirksamkeit des Heiligen Geistes —, indem sie erstens von der Befreiung eines Vorhandenen, anstatt von der Neuschöpfung eines bisher nicht Existierenden redet, und zweitens das Neue als das Subjekt der Annahme des neuen Lebens hinstellt, nicht aber — was das richtige wäre, — als das Objekt, das angenommen werden soll. Zu

jedem Schenkungsakt gehört doch neben dem Geber ein Objekt, das gegeben wird, und ein Subjekt, welches annimmt. Die Tätigkeit des Heiligen Geistes wird nun in der Literatur stets in der Hervorrufung des Subjektes gesehen, während dieses doch in der rational-formalen Ausrüstung des Menschen vorhanden gedacht ist, und die Tätigkeit des Heiligen Geistes daher bloss als Darreichung des anzunehmenden Objektes, der Affekte, gedacht werden konnte. Das obige erste ist ein Fehler in ethicis, das andere ein Fehler in psychologicis: vgl. dazu Luthardt S. 169, Galle S. 311, Herrlinger z. B. S. 91; letzterer scheidet wie stets zwischen einem „natürlichen Willen" und dem „erweckten Willen", der nach Herrlinger das Organ der Annahme wird, aber wohl zugleich auch das excitierte gegebene Objekt selbst sein soll; s. auch Flotow S. 33; 58: „Ergo de facultate sola seu potentia assentiendi agitur. Jam vero id quaeritur, utrum a Spiritu donetur et creetur haec facultas (also das Organ der Annahme) an lateat (!) quodammodo in natura et a Spiritu excitetur et adjuvetur. Secundam sententiam in tertia locorum aetate claris verbis comprobat". In diesem Satz vereinigt sich besonders treffend der ethische und psychologische Irrtum gegenüber Mel. Bekehrungstheologie: Es wird nicht geschaffen, sondern verwandelt, und wiederum nicht das Objekt, sondern das Subjekt der Annahme.

Damit stehen wir nun bereits bei der eigentlichen Hauptfrage, der Erforschung der Formen, in denen das neue Leben in das Bewusstsein als dominierendes Element eintritt, bei der Frage nach dem Zustandekommen des inneren Umschwunges in der dritten Periode der Mel. Theologie, und es gilt nun hier, die Richtigkeit der eben auf systematischem und geschichtlichem Wege herausgestellten Prinzipien im Unterbau zu erweisen, resp. zu erhärten bei dem Vorgange der Bekehrung selbst. Das einmütige Zeugnis der Schriften dieser Periode vom Röm.-Br.-Comm. 1532 bis zu den Resp. Bav. 1559 lokalisiert nun den Akt der

Bekehrung nicht etwa in e i n e s der beiden vielgenannten Willensvermögen, das materiale oder das formale, sondern zieht beide Vermögen dazu heran. Die Bekehrung ist ein Vorgang sowohl im Bereich der Affekte als im Bereich des appetitus supremus. Doch sind die Vorgänge in den beiden Willensvermögen innerlichst verschieden; wie sie nun im Bekehrungsakt selbst aufeinander folgen, so sollen sie auch hier nacheinander zur Erörterung kommen.

Die Bekehrung setzt ein mit einem Vorgang im Gebiet der materialen Willensstrebungen, der Affekte. Der Heilige Geist ist als schöpferisches Prinzip gedacht, und zwar insofern er total neue motus und affectus — die bekannten spiritualen Erscheinungen — schafft. Daher sind die stereotypen Ausdrücke für die Wirksamkeit des Heil. Geistes neben dem oben behandelten adjuvare besonders: inchoare, accendere, creare, spargere, effundere, afferre, excitare, und als Objekt sind vorher nicht existierende motus gedacht, Strebungen spiritualer Natur, wie fiducia, amor Dei, laeticia, patientia etc. Gleich der Röm.-Br.-Comm. 1532 (Witt. Bibl. E. Th. 509) d p 2 interpretiert die specialis actio Dei im Gegensatz zu der allgemein bewegenden und erhaltenden Wirksamkeit Gottes als ein durchs Wort sich vollziehendes inchoare der nova et aeterna vita, der nova Dei noticia, fiducia Dei, nova justitia in credentibus. Loci 1535 XXI 383: Cum datur Spiritus Sanctus, accipimus n o v o s et pios motus, quibus aliqua ex parte morbus (s. zu „morbus“ S. 110—113) corrigi incipit; „aliqua ex parte“ deshalb, weil diese neuen ja neben die alten Affekte treten, und das sündhafte Wesen ja durch die Bekehrung nirgends als total ausgerottet gedacht ist (siehe noch dazu S. 130 ff.). Dass diese neuen Affekte nicht unvermittelt neben die alten treten, braucht nicht bewiesen zu werden; die Mittelstufe bilden auch hier wie früher die unter der Predigt der lex entstehenden Affekte der veri terrores ac dolores bei der conversio seu renovatio; (XXI 489. 490) Loci 1543; XXI 156: Spiritus Sanctus accendit motus spirituales, agnitionem

Dei, timorem, fidem dilectionem et alias virtutes; S. 663 interiores motus non accenduntur sine Spiritu Sancto; S. 742: Gott schenkt bei der remissio peccatorum simul Spiritum Sanctum inchoantem novas virtutes; so auch S. 760 cum autem Spiritus Sanctus in illa consolatione novos motus et novam vitam afferat, dicitur haec conversio regeneratio; und S. 765: Spiritus Sanctus excitat novos motus in corde congruentes Legi Dei. So auch in „De anima“ XIII 133. 135: nach dem Sündenfall Deus restituit bonos motus in cordibus nostris Spiritu suo Sancto (cf. S. 157. 164 ibidem). Oder es kann, da der Spiritus Sanctus ja S. 170 als substantialis amor et laetitia gefasst wird, auch ganz einfach lauten, dass Gott (S. 171) ihn selbst effundit in corda nostra, ut vero amore et laeticia cum . . . patre . . . copulemur (s. auch Eth. doctr. elem. XVI 191 ff.) oder Conf. Sax. XXVIII 387: Etsi enim contritio et aliae virtutes multae cum fide seu hac fiducia simul accenduntur, tamen . . . . und schliesslich auch die Resp. Bav. F 2 [b], wo die conversio seu regeneratio direkt in dem inchoare oder accendere der fides und der anderen spiritualen motus gesehen wird, und die fides daher als donum (E 5) gewertet wird (s. auch E. 8 fides et pax, id est laeticia . . ., sunt motus accensi per Spiritum Sanctum; und D 8; F 3); s. dazu auch die Mel. Disput. bei Haussleiter 1897 aus CR XII z. B. 1549: XII 560 u. 562, These 12 u. 14; 1553: CR XII 588 ff., These 52; 1551: These 53; 1554: XII 611 ff. These 34; 1559 XII 645 ff. These 31. Spiritus Sanctus exsuscitat in cordibus laeticiam . . . 1560: These 40. 53). —

So scheint auch hier in der dritten Periode bei der Behandlung der Bekehrung die Einsenkung neuer spiritualer Affekte eine Hauptrolle zu spielen, die Bekehrung auch hier zuvörderst ein Ereignis in der Sphäre der materialen Strebungen zu sein; und es zeigte sich dabei auch, dass jeder materiale Anknüpfungspunkt, jedes materiale Entgegenkommen von seiten des natürlichen Menschen völlig fehlte; auch möchte es schon so scheinen, als ob der Ton

bei der Darstellung auf dieser Verleihung neuer Affekte liegen bleiben müsste; die inhaltliche Seite der Bekehrung scheint schon hier abgeschlossen. Doch kann dies letztere erst völlig beurteilt werden, wenn die Stellung des anderen Willensvermögens bei der Bekehrung völlig gezeichnet ist. So erschöpfend die Schilderung der Neuschöpfung bei der Bekehrung erscheint, so wenig würde eine Beschränkung auf das Bisherige der Mel. psychologischen Substruktion entsprechen. Doch muss man bei der Heranziehung der „voluntas" in dem Akte der Bekehrung zweierlei unterscheiden: Mel. gebraucht das Wort nämlich erstens hierbei in einem loseren, allgemeinen Sinne, zweitens in seiner prinzipiellen Bedeutung.

Was zunächst das erstere betrifft, so stellt Mel. öfters dicht neben das accendere im Gebiete des cor, d. h. der Affekte, auch ein accendere im Gebiete der voluntas; so z. B. XXI 1039 Mel.-Disput.-Haussleiter S. 119 CR XII 611 ff. These 34; Mai 1554); und gar nicht selten ist die Rede von der „voluntas accensa"; auch heisst es: „fiducia est motus in voluntate" (Loci 1543 XXI 741. 751), oder (XIII 166) „adsensioni respondent in voluntate fiducia et laeticia" u. a. m. Hier scheinen Vorgänge, die wir nach unserm psychologischen Schema bloss in den materialen Strebungen der Affekte lokalisieren möchten, ganz unmittelbar in das Gebiet des anderen Willensvermögens, des „appetitus supremus" verlegt zu sein; solche und ähnliche Ausdrucksweisen machen es nun zwar nicht absolut notwendig (s. u.), aber legen es doch recht nahe, den Begriff „voluntas" nicht im speziellen Sinne eines gesonderten formalen, den Affekten gegenüberstehenden Vermögens zu fassen — wie es Mel. eigentlich angeordnet hatte —, sondern als eine Gesamtbezeichnung der Willenssphäre überhaupt, als gemeinsamen Titel für die Zusammenziehung des materialen und formalen Willensvermögens in eine der mens gegenüberstehende voluntaristische Grösse. Der intellektuellen Sphäre der mens steht die voluntaristische

der voluntas gegenüber, zusammengehalten hier durch das gemeinsame Moment der „Strebungen", des Willensmomentes überhaupt. Und bei dieser einem verschiedenen Dritten gegenüber vorgenommenen Zusammenziehung beider Vermögen in einen Titel scheint dem Mel. das materiale Moment, d. h. die Affekte, unwillkürlich an die erste Stelle zu rücken; und das ist erklärlich, da ja sie für den Inhalt des „Willens" sorgen, und der „appetitus supremus" trotz seiner Obergewalt sich willig von ihnen gängeln liess und und eine geistige Einheit mit ihnen bildete. Und der Mangel an genauen unterschiedlichen Termini für das Willensgebiet in der damaligen Ausdrucksweise macht diese Erweiterung eines Spezialbegriffes zu einer Gesamtbezeichnung — besonders noch bei dem allgemeinen Klang des Wortes „voluntas" selbst — durchaus möglich und entschuldigt es zugleich. Man könnte vielleicht hierzu sagen, dass wenn Mel. mit seinen Begriffen ein derartiges Doppelspiel treibe, die Herausstellung eines psychologischen Schemas gar nichts mehr nütze, da die Begriffe ja doch schliesslich ihre eigenen Wege neben jenem Schema gingen. Aber in den weitaus meisten Fällen lässt der Zusammenhang gar keinen Zweifel über die Fassung der „voluntas", zumal gewöhnlich Epitheta wie „assentiens" oder „repugnans" u. a. die Spezialbeziehung deutlich machen. Und schliesslich hat der generelle Sinn des Wortes keine Beziehung zu unserer Hauptfrage nach dem monergistischen oder synergistischen Charakter des Bekehrungsaktes. Dabei wird die Untersuchung doch die andere, eigentliche Bedeutung des Wortes zum Mittelpunkt haben. Die erstere Verwendung des Wortes giebt bloss die Sphäre an, in der jener Akt stattfindet. Der Hinweis auf diese Möglichkeit einer Begriffserweiterung und einer darin liegenden leichten Inkonzinnität schien aber dennoch notwendig, weil es meines Erachtens unrichtig wäre, Mel. stets bei jedem psychologisierenden Ausdruck mit pedantischer Exaktheit in sein Schema einzuspannen. Dazu waren und blieben eben die begrifflichen Formen dieses

Schemas noch zu lose und unentwickelt. So stark sonst die Duplizität der Willensvermögen herausgearbeitet ist, und so sehr diese die Grundlage jeder richtigen Betrachtung bilden muss, so falsch wäre es doch, sie überall finden zu wollen; und wenn es heisst: „voluntas accenditur", so wird das sehr schlicht zu bedeuten haben, dass in das Willensgebiet überhaupt neue Elemente eingeführt werden, und Mel. würde zweifellos auf Anfrage zugegeben haben, dass er damit zunächst das Gebiet der Affekte im Auge habe; vielleicht dachte er sich sogar bei der Zusammenstellung „cor et voluntas accenditur" das zweite Vermögen mehr als attributive Bestimmung, die den Schauplatz des „Wollens" im Gegensatz zu dem des „Wissens" besonders kennzeichnen soll.

Doch wollte man derartige und ähnliche Aeusserungen in voller psychologischer Akribie genau nach dem psychologisch-systematischen Schema behandeln, so bliebe doch eine solche Ineinanderfügung stets auch sehr wohl möglich, ohne dass der psychologische Rahmen gesprengt würde, und ohne dass die Aeusserungen selbst Gewalt erführen (das Obige ist daher nicht etwa ein letzter Notbehelf gegenüber einer derartigen Eventualität). Es wäre also in den als Beispiel angeführten Stellen auch möglich, die voluntas in ihrem speziellen Sinn als „appetitus supremus" zu fassen, als die den Affekten gegenüberstehende besondere Willensgrösse. Das Entscheidende zwar über die Stellung der speziellen voluntas zum Akt der Bekehrung wäre damit noch nicht ausgesagt, aber doch auch nichts, was auf Kosten ihrer sonst hervorgehobenen Stellung ginge; so wäre z. B. mit der Beziehung des „accendere" auf die spezielle voluntas der A n f a n g ihrer Hereinbeziehung in die Bekehrung gegeben, und die Notwendigkeit eines d e r a r t i g e n Anfangs entspricht auch unserm psychologischen Grundschema. Die voluntas ist ja betreffs ihres tatsächlichen Inhaltes angewiesen auf die Füllarbeit der ratio und der beiden Affektklassen; beim Anfang der Bekehrung annektieren nun die spiritualen Affekte das oberste Ver-

mögen und werfen den spiritualen Funken hinein; und dasselbe würde auch „accendere cor et voluntatem" bedeuten, nur dass statt der Nebenordnung genauer eine Unterordnung zu denken wäre, also „durch das Herz den Willen entzünden", denn eine Separatinfusion auf die voluntas für sich allein, neben derjenigen auf die Affekte und ohne deren Vermittlung, ist durch das psychologische Schema allerdings schlechterdings ausgeschlossen: diese Annahme macht aber auch der Wortlaut nicht notwendig. Trotzdem ja die Haupteigenschaft der voluntas in der Möglichkeit besteht, das Angezündete wieder auszulöschen, so ist doch mit dem Hinweis auf das „accendere" ganz korrekt zum Ausdruck gekommen, dass sie darauf eingerichtet und auch angewiesen ist. Und wenn sich die voluntas im weiteren Fortgang der Bekehrung in ihrer Eigenschaft als Entscheidungsinstanz mit den spiritualen Elementen einverstanden erklärt, d. h. sie dominieren lässt, so kann deswegen auch von einer „fiducia in voluntate" die Rede sein (s. o.), und zwar betreffs der speziellen Bedeutung des Wortes „voluntas".

Der Terminus „voluntas" kann also bei Mel. einen zweifachen Sinn haben; was wir von der allgemeineren Bedeutung des Wortes gesagt haben, setzt es in keine Beziehung zu unserem Thema; und was andererseits bisher über dessen spezielle Bedeutung gesagt ist, steht zunächst noch ganz auf der Stufe der cor-Passivität; aber etwas Entscheidendes ist damit über sein Wesen noch nicht ausgesagt; es wäre allerdings eine ausserordentlich harmlose monergistische Theorie der Bekehrung, aber doch erst zum kleinsten Teil melanchthonisch, denn Mel. gibt wohl die Möglichkeit eines „Ansteckens" bei dem obersten Willensvermögen zu, nicht aber die Notwendigkeit der Fortdauer dieses Inhalts. Denn die Affekte zwar können ihren Inhalt nicht beliebig wechseln, sie existieren in einer bestimmten Form oder gar nicht; aber dieses dynamisch-formale Vermögen kann je nach der Zugkraft der Gründe und Schwerkraft der Affekte einen Inhalt aufnehmen, ablehnen

und schliesslich auch wieder ausstossen nach dem eventuellen Empfang. Und erst mit der Darlegung dieser Superiorität wird man der Mel. tertia causa concurrens bei der Bekehrung gerecht. Allein unter dem Eindruck des verbum, der prima causa bei der Bekehrung, erhält der Mensch das zweite, das zur Bekehrung notwendig ist, den Heiligen Geist, oder die spiritualen Affekte; sie bilden die secunda causa bei der Bekehrung; aber ob nun diese spiritualen Regungen das dominierende Element im geistigen Leben, ob sie das materiale Moment für den formalen appetitus supremus bilden sollen, das hängt eben vom Belieben dieser Willensinstanz ab. Sie ist die tertia causa dadurch und b l o s s dadurch bei der Bekehrung. Sie konnte nichts zu dem Eintritt der spiritualen Affekte in die Sphäre ihrer Macht tun, nichts zu dem tatsächlichen Vorhandensein derselben; nun aber, wo sie da sind, steht es ihr frei, sie in Fesseln zu legen, oder sie auch auf den Thron zu heben. So bleibt der supremus appetitus durchaus innerhalb der oben abgesteckten Machtsphäre: er ist unfähig zu spontanen Schöpfungen, spricht aber das entscheidende Wort über die Stellung der im geistigen Leben auftauchenden Affekte. Die Termini für seine Wirksamkeit sind daher stets im Gegensatz zu dem „non posse efficere“ ein assentiri, repudiare, excutere etc. Und diese tertia causa des supremus appetitus ist überall wirksam gedacht, wo ein solcher Terminus sich findet, mag sie nun selbst ausdrücklich dabei angegeben sein oder nicht. Das harmlosere „repudiare“ und „non repudiare“ unterscheidet sich daher innerlichst gar nicht von der 1546 in die Loci aufgenommenen Wertung der tertia causa als einer „facultas sese applicandi ad gratiam“. Und die historische Beziehung, nämlich dass auch Erasmus jenen Ausdruck für sich gebraucht hat, deutet zunächst bloss auf eine Uebereinstimmung in den psychologischen Prinzipien zwischen beiden Männern hin, die ebensogut mit einer laxen, als rigoristischen Auffassung der Natur des Menschen in Verbindung treten können. Es

ist daher auch völlig verfehlt, diese Hineinbeziehung der voluntas zur Grundlage für die Behauptung einer Abschwächung der ethischen Grundfragen zu machen. Es handelt sich hier um nichts Materiales, sondern etwas Formales. Entweder ist die „voluntas" Gesamtbezeichnung, dann gibt sie ganz allgemein für die Bekehrung die Signatur des „Voluntaristischen" an, und steht in keiner näheren Beziehung zu unserer Frage, oder aber sie ist Spezialbezeichnung, und dann ist die Heimat dieses Willensvermögens nicht in der sittlich-materialen Natur des unter sündlicher Belastung stehenden Menschen zu suchen[1], sondern in seiner psychologisch-formalen Ausrüstung als einer creatura rationalis; jeder Versuch aber, der aus der Wirksamkeit dieses appetitus supremus irgend welche Folgerungen für den sittlichen Zustand des Menschen ableitet, macht sich einer schlimmen μετάβασις εἰς ἄλλο γένος schuldig. Und aus demselben Grunde ist es schon eine logische Unmöglichkeit, hier von „Synergismus" im üblichen materialen, sittlich-laxen Sinne zu reden (s. dazu S. 10 ff. u. 89 ff.), denn etwas Materiales kann nie aus etwas lediglich Formalem folgen. Aber dass überhaupt von einer Hineinbeziehung des Willens in den Bekehrungsakt geredet wird, ist evident, und folglich ist auch von „Synergismus" in dieser letzten Periode der Mel. Theol. zu reden. Aber es kommt auch hier auf die Definition des Begriffes an. Der Klarheit halber möchte ich drei Arten von „Synergismus" streng voneinander scheiden. Alle drei sind qualitativ von einander verschieden; die dritte Art ist die von Mel. vertretene Form. Der erste könnte der physisch-meritorische genannt werden; er besteht in einer dem Menschen zugeschriebenen Möglichkeit, sich an der Erreichung seines Heiles sowohl durch äussere Handlungen als durch inneres

[1] So besonders Luthardt S. 178. 179. 170 ff. u. öfter. Daher auch schliesslich das Verdikt auf „logischen Fehler und Unklarheit der Mel. Darstellungsweise" S. 186. S. auch die obigen Citate aus den anderen Bearbeitungen Mel. (S. 89—91 u. 117—118).

Entgegenkommen zu beteiligen. Sowohl der sittlich-religiöse Zustand als die Werke des natürlichen Menschen erfahren hohe Anerkennung und Wertung. Sein und Handeln des Menschen vereinigen sich mit Hilfe des Heiligen Geistes zur Herbeiführung des Neuen, dann bloss relativ Neuen, zu einer Steigerung eines Vorhandenen. Das ist der Standpunkt des orthodoxen Semipelagianismus: die weiteste Entfernung vom Evangelium. Bloss Frank (s. o.) hat Mel. mit dieser Sphäre in einen gewissen Zusammenhang gebracht. Als eine zweite Art des Synergismus muss der ethisch-religiöse gelten. Er verwirft im Gegensatz zum ersten jede äussere Verdienbarkeit des Heiles, hält das „sola fide“ strikte aufrecht, denkt jedoch lax über den Grad der corruptio naturae, optimistisch über das Unvermögen des Menschen in spiritualibus, lässt (positive) spirituale Reste im natürlichen Menschen vorhanden sein, die bei der Bekehrung bloss der Entbindung seitens des Spiritus Sanctus bedürfen. Dieser Synergismus ist in dem grösseren Teil der theologischen Literatur über Melanchthon (s. S. 89—91 u. 117/8) das definitive Endresultat der Entwicklung der Mel. Theologie. Und eine dritte Art von Synergismus liesse sich schliesslich unter den Titel „formal-psychologischer Synergismus“ bringen. Diese darin gesetzte Mitwirkung beruht weder auf einer meritorischen Wertung des natürlichen Seins und Handelns, noch auf einer optimistisch-laxen Wertung des ethisch-religiösen Habitus des natürlichen Menschen, sondern auf der formalen Wertung auch des natürlichen Menschen als einer creatura racionalis, kraft welcher Eigenschaft ein formales, oberstes Willensvermögen, — bestimmt, resp. angeregt durch die Schwerkraft der Affekte und Zugkraft der Gründe der auch spiritual erleuchteten „mens“ —, eine Entscheidung über das Dominieren des spiritus über die caro, oder umgekehrt, herbeiführen kann. Und unter dieser Art des Synergismus geht neben dieser „libertas in internis“ auch jene „libertas in externis“, kraft welcher der Mensch auch in seiner na-

türlichen Ausstattung äusserlich disciplina halten, und sich physisch unter die Einwirkung des Wortes stellen kann. Bloss die Vertretung dieser dritten Art von „Synergismus“ ist das Charakteristikum der letzten Periode der Mel. Theologie.

Diese eigenartige Stellung der voluntas, des appetitus supremus in der Realisierung des neuen Lebens als eines dominierenden Elementes gilt es nun noch auf philologische Methode im einzelnen an der Hand der Mel. Schriften zu erhärten. Dabei wird es aber auf Beobachtung besonders eines Dreifachen ankommen: erstens auf die Stellung und das Verhalten des appetitus supremus inmitten der durch den Spiritus Sanctus neugestalteten Situation, in dem gegenseitigen Stossen und Drängen spiritualer und natürlicher Affekte und Vorschläge, d. h. auf den Entscheidungskampf selbst, („lucta“), weiter auf das Resultat desselben, die Möglichkeit der Annahme oder Zurückweisung der neuen Affekte, und schliesslich auf die nach einer vorher erfolgten Inthronisierung des neuen Lebens doch bestehende Möglichkeit einer Rehabilitierung der natürlichen Tendenzen, die Art derselben und ihre Folgen für die ethisch-religiöse Verfassung des Menschen.

Die fiducia et alii pii affectus (Röm.-Br.-Com. 1532 diij) hat also Gott durch die Vermittlung des Wortes ganz monergistisch eingesenkt, und erst dann tritt der appetitus supremus in Aktion, um das dadurch zunächst gestörte Gleichgewicht des geistigen Lebens wieder irgendwie und mit Bezug auf das Neue festzustellen. Es ist klar, dass die tres causae concurrentes überall nacheinander wirksam gedacht werden müssen[1], und zwar in der Reihenfolge, wie sie Mel. gebraucht: Verbum, Spiritus Sanctus, voluntas (z. B. Loci 1535 S. 376). Nur so kann Mel. wörtlich von einem „antevertere“ Gottes reden, nur so darf er mit Recht hin-

[1] S. z. B. auch XXVIII 393: Voluntas, accepto Spiritu Sancto, non est otiosa.

zusetzen „sed nos viderimus, ne repugnemus“. (so XXI 376. 658; Haussleiter-Mel. Disp. CR. XII S. 645 These 38 Jahr 1559; Epit. philos. moralis XVI 50; Resp. Bav. E 5). Und in diesem Nacheinander und der Beziehung auf die zwei verschiedenen Willensvermögen ist auch jenes „praeeunte gratia, comitante voluntate“ zu verstehen, d. h. 1) Gott gibt neue spirituale Affekte, 2) der „supremus appetitus“ setzt sich mit ihnen auseinander. Das eben zitierte „ne repugnemus“ verlangt dieses formale Willensvermögen gebieterisch, denn die alten Affekte widerstreben ebenso natürlich, wie die neuen bejahen. Man müsste es erfinden, hätte es Mel. nicht selbst ausdrücklich gelehrt. Genau so ist schliesslich auch „ἕλκει τὸν βουλόμενον“ zu fassen. Das ἕλκειν besteht in der Infusion des Spiritus; siehe dazu „Deus trahit = accendit fidem Röm.-Br.-Comm. 1556 XV 980; darnach muss sich die creatura racionalis entscheiden, assentiri oder repugnare, nicht aber das Subjekt der alten oder neuen Affekte. — Diese letzteren treffen nun bei ihrem Eintreten den appetitus supremus in den faszinierenden Banden der natürlichen Affekte. Aber sofort treten sie als Rivalen der alten auf, denn auch ihnen wohnt eine magnetische Anziehungskraft inne. Im Bunde mit der spiritual erleuchteten mens beginnt nun gewissermassen ein Liebeswerben um den Allmächtigen. Während sich derselbe bisher fast unbehelligt — denn die moralische Zugkraft der natürlichen mens war ja schon auf ihrem eignen Gebiet ein Schatten — mit den natürlichen Affekten zusammengeschlossen hatte, fühlt er sich jezt in ein Spiel von Kräften hineingestellt, deren Intensität er sich nicht entziehen kann. Es ist jedenfalls zu Ende mit seiner Ruhe, dem ungestörten Zusammenleben mit den irdischen Affekten: „voluntas non est otiosa“, wie es oft heisst, denn die Anziehungskraft und der Eroberungswagemut der neuen spiritualen Affekte kann sich sehr wohl messen mit der Besitzfestigkeit der besitzenden Affekte. Die voluntas ist gründlich aufgestört inmitten dieser beiden Magnete. Ihr

Konnex mit dem Alten ist empfindlich erschüttert, ja unterbrochen, obwohl die Gewohnheit das Aufgeben des liebgewordenen Umganges schwer macht. Das ist der Sinn des so vielfach von Mel. hervorgehobenen „luctari“ der „voluntas“ gegen ihre „infirmitas“ im Bekehrungsprozess. Dieses Ankämpfen gegen die eigne Schwäche bedeutet nicht den üblichen Hinweis auf die Auflehnung der vom Heiligen Geist geweckten und verstärkten Reste gegen die Natürlichkeit, sondern das Ringen des formalen Willens im Widerstreit zwischen „Alt“ und „Neu“; und dieser Sinn ist erst dadurch klar geworden, dass ein übergeordnetes Willensvermögens sich zu entscheiden hat zwischen zwei in gleicher Weise um seine Gunst ringenden materialen, qualitativ verschiedenen Willensrichtungen. So kann es oft bei Erwähnung der tertia causa heissen: voluntas non otiosa, sed repugnans infirmitati suae. Doch wenn auch die Ablehnung der „Musse“ im Willensvorgang der Bekehrung in der Regel diese Beziehung auf die Entscheidung des obersten Willensvermögens gegenüber rivalisierenden Affekten hat, so ist doch an manchen anderen Stellen eine doppelt andere Orientierung dieser Ablehnung von Mel. wohl sicher beabsichtigt, doch ohne dass dadurch über die Art und den Grad unserer dritten Art von Synergismus hinausgegangen wird. Wenn nämlich als Irrtum der „imperiti“ Conf. Sax. XXVIII 392 zurückgewiesen wird, dass die remissio peccatorum contingere ociosis sine aliquo motu animi, sine certamine et sine sensu consolationis in veris doloribus, so liegt darin noch ein Doppeltes mitinbegriffen, 1) besonders auch wegen des (und nicht bloss hier) folgenden „fides ex auditu est“ die Verurteilung jener noch allgemeineren Trägheit, die sich nicht einmal unter das Wort und dessen Einwirkung stellen will, wozu aber der Mensch durch die libertas in externis und die vis locomotiva der Nerven die Möglichkeit hat; und 2) liegt darin auch die Abweisung derer, welche den Bekehrungsvorgang bloss rationalistisch als ociosa noticia auffassen ohne Vorgänge im Willen, die

pavores und die folgenden spiritualen Affekte. In jedem Falle wird mit der Ablehnung der „Musse“ hier einer falschen Bequemlichkeit vorgebeugt. Der Mensch soll erstens seine äusseren Glieder in Bewegung setzen zu einem Kirchgang; er soll weiter wissen, dass es sich im Gotteshause nicht um die Sphäre der „ratio“, sondern die der „voluntas“ handelt, und schliesslich soll er das Geschenk des neuen spiritualen Lebens zum dominierenden Faktor in seinem Geistesleben werden lassen. Aber keine Art der drei Empfehlungen zur Tätigkeit im Heilsprozess richtet sich gegen unsern „monergistischen Synergismus“; denn einmal kommt es auf Betonung der Willenssphäre überhaupt an, und in den beiden anderen Fällen ist an die vis locomotiva und den appetitus supremus appelliert, s. dazu z. B. Resp. Bav. E 2: Nomina enim regenerationis et renovationis significant aliquam fieri mutationem in aliqua parte hominis, non significant tantum inhabitationem sine mutatione nostri, sicut in arcam vestis imponitur, oder s. E 5 b: orditur a verbo, vocari et trahi inquit voluntatem, quae non expectet coactionem, sed luctetur, ut assentiatur promissioni. Donec enim omnino repugnat voluntas, nulla facta est conversio (s. auch D 8 die drei causa concurrentes). Und mag auch der Röm.-Br.-Comm. 1532 noch nicht die ausdrückliche Formulierung der späteren Jahre kennen, so ist es inhaltlich doch genau dasselbe, wenn hier diij von einem „maxime agere aliquid“ der voluntas humana die Rede ist, besonders nachdem es kurz vorher geheissen hat: „neque accipi promissio, neque concipi fiducia potest, nisi spiritu sancto per verbum movente corda“. Es wird nicht stets ganz klar, welche von den drei Arten jener „Musse“ Mel. jedesmal zurückweist; gewöhnlich meint er mehrere zugleich; aber die letzte steht ihm als die wichtigste stets voran; s. dazu noch Loci 1543 XXI 659: Scito, velle Deum hoc ipso modo nos convertere, cum promissione excitati (d. h. kraft der neuen Affekte) luctamur (d. h. unser liberum arbitrium sich wendet) nobiscum (d. h. gegen die alten Af-

fekte), invocamus et repugnamus diffidentiae nostrae et aliis vitiosis affectibus. In solchem Zusammenhang und mit solchen Prinzipien betrachtet, erscheinen auch Aeusserungen Mel. wie XXI 889 in ganz harmlosem, nicht lax-synergistischem Sinne: Sed excitemus nos ad credendum Evangelio et cogitemus nos in hac vita verbo Dei involutos sustentari oportere. In solchen Aussagen kann allerdings als Subjekt auch der „pius" gedacht sein (in den meisten Fällen, da von einer Bekehrung die Rede ist, allerdings nicht; s. dazu S. 138 ff); dann fiele von selbst jeder Anstoss; wäre aber der in der Bekehrung begriffene Mensch das Subjekt, so müsste eine solche Aussage ganz schlicht nach ihren Analoga zu verstehen sein, nämlich dass sich unser liberum arbitrium stets und ständig zum Protektor der spiritualen Seite unseres geistigen Lebens machen soll (s. auch Haussleiter Mel. Disp. 1897. Nov. 1548. CR XII 548 These Nr. 44 . . . „quae (sc. voluntas) si prorsus ociosa esset, ut statua, nulla lucta esset" und S. 645 Nr. 38; betreffs des sanare hier S. 111 ff). Dass aber diese luctae, certamina ein dimicare in veris doloribus et pavoribus sind (so oft z. B. XXI 742/3. 754), muss nach dem Obigen so verstanden werden, dass die Lossreissung der voluntas von ihrer Vergangenheit ja doch vor sich geht, indem auch die Gesetzespredigt Affekte im Menschen wachruft, nämlich solche des Schreckens und der Beängstigung, die erst weichen, wenn der Komplex der spiritualen Affekte völlig zum Siege gekommen ist. Den ersten Keil zwischen voluntas und Affekte hat die Predigt des Gesetzes durch die Affekte der pavores hineingetrieben; daneben liess dann die Predigt des Evangeliums durch die spiritualen Affekte an der Vereinigung wie durch einen Orkan rütteln; die Isolierung des formalen Willens wird auf diese Weise herbeigeführt, und die pavores versinken zusammen mit den karnalen Affekten wenn die Entscheidung für das neue Leben gefallen ist.

Das Resultat dieses certamen, dieser schweren Entscheidung (es ist von einem „languide" assentiri XXI 658

die Rede) zwischen den beiden starken Zugkräften kann nun in einem assentiri, sustentare, accipere, aber auch in einem repudiare bestehen, je nachdem der oberste Herrscher im geistigen Leben das Schwergewicht auf das Drängen der alten oder neuen Werte legt. Dafür braucht kein eingehender Beweis mehr geführt zu werden, da das vorige diese Lösung mit enthält, und Mel. diese Behauptung unzählige Male variiert; so z. B. Röm.-Br.-Comm. 1532 diij: hier ist die Rede sowohl von der Möglichkeit eines „promissionem oblatam non repudiare" als der aliqua causa electionis in uns, wie auch von der Möglichkeit, hanc fiduciam abjicere, von einem effundere, excutere der neuen Affekte so gut (Conf. Sax. XXVIII 394. 405), wie von ihrem Festhalten. Hierher gehört auch das von Herrlinger schon für 1527 behauptete Citat aus den Koloss.-Br.-Scholien von 1533 Biij XI; s. weiter Resp. Bav. E3: excuteretur Spiritus Sanctus, si voluntas succumberet dubitationi, und Loci 1543 XXI 659: Nec fit conversio in Davide, ut si lapis in ficum verteretur; sed agit aliquid liberum arbitrium . . . cum se sustentat hac voce: „Dominus abstulit peccatum tuum; das agere besteht eben darin, dass es den Schwerpunkt von den natürlichen Affekten, z. B. der diffidentia hinweg, in diesem Fall besonders auf jenen der fiducia, verlegt.

Wenn nun Mel. bei dem Bekehrungsvorgang die tres causae in dieser Weise wirken lässt, so ist klar, dass Nr. 1 und Nr. 3 bloss eine mehr formale Bedeutung dabei haben, während der eigentliche Kern der Sache auch hier in dem zweiten Moment, dem Spiritus Sanctus, d. h. den geistlichen Affekten und ihrer monergistischen Verleihung liegt; das entscheidend Neue liegt doch in der Pflanzung neuer Affekte; dass diese noch dem Kriterium der voluntas unterstehen, ist zwar auch bedeutsam, aber der materiale Teil der Bekehrung ist doch zum Abschluss gebracht vor der Tätigkeit der tertia causa, wie es auch hie und da bei Mel. grell hervortritt, so Conf. Sax. 1551 XXVIII 391:

Cum autem fiducia . . . vere sit motus accensus a Spiritu Sancto, quo vicificatur cor, dicitur haec conversio regeneratio, wo also allein die Verleihung des neuen Affektes den Bekehrungsvorgang erledigt. Dass der „Wille“ in einem Hin und Her des Entscheidungskampfes zwischen alten und neuen Affekten begriffen ist, ist schon ein Vorgang, der, formal betrachtet, auch bei einem renatus vorkommt, bei dem die voluntas schon bei den spiritualen Affekten stand, nur dass bei diesem der Wille die Schwingungen von der entgegengesetzten Seite her macht. Mel. hat daher auch das gute Recht, wenn er von dieser Willensbetätigung bei der Bekehrung spricht, auf dieses Analogon bei den renati zu sprechen zu kommen. Er bleibt dabei durchaus bei seinem Gegenstand, der dogmatischen Besprechung der Bekehrung. macht sich keiner μετάβασις εἰς ἄλλο γένος schuldig, denn wenn Gott die neuen Affekte gegeben hat, ist das Weitere — formal-willenspsychologisch — nicht mehr vom certamen der renati zu trennen. Am allerwenigsten darf man aber aus diesem Hereinziehen eines Willensvorganges beim pius in den Bekehrungsvorgang folgern, dass Mel. auch sonst und stets in all diesen Erörterungen von dem pius rede, d. h. also überhaupt gar nicht mehr von der eigentlichen Bekehrung, sondern in dieser Periode bloss von der empirischen Erstarkung im Christenstande selbst rede (so Luthardt 171. 176. 180, besonders Herrlinger z. B. 90/95). Hierbei kommt es instar omnium auf das vielfach von Mel. erwähnte Beispiel der Versuchung des zweifellos als renatus gedachten Josef an (z. B. CR XIII S. 162 De anima). (Es wird sonst auch David bei der Verschonung Sauls herangezogen, Resp. Bav. D 8). Bei dem „pius“ Josef tritt nämlich umgekehrt als bei dem „non renatus“ ein natürlicher Affekt, sinnliche Gier, „illecebrae“ (so deutlich XXI 660), in das Geistesleben ein, und wie beim non renatus der Wille durch Auftreten der spiritualen Affekte in Unruhe kam, so wird hier durch das — ebenfalls monergistisch gedachte — Auftreten des irdischen Affektes an

seiner Verkettung mit den spiritualen Affekten gerüttelt. Auch hier findet ganz entsprechend eine lucta statt, und veri pavores treten auf XIII 162. XXI 658; die voluntas ist ebensowenig wie dort „ociosa", denn auch hier handelt es sich um eine Zerrissenheit zwischen zwei Werten, von denen jeder durchschlagende Argumente für sein Recht vorzubringen weiss; nur die Rollen sind vertauscht, die voluntas hat die entgegengesetzte Direktion. Und bei jeder Versuchung eines pius wiederholt sich dies dem Schlussereignis in der Bekehrung durchaus entsprechende Phänomen im Willensleben des Menschen. Weshalb Mel. in so ausführlicher Breite und mit viel psychologischem Detail (XXI 660 u. XIII 162) auf die Schilderung dieses Vorgangs einer „interior bona actio" eines pius im Zusammenhang der Darstellung der Bekehrung des „impius" eingeht, ist ja doch nicht etwa das Bestreben, recht instruktiv an diesem Beispiel und der Verwendung des Spiritus Sanctus darin dessen Wirksamkeit auch bei der Bekehrung zu illustrieren[1]; die Ueberwindung der Versuchung an sich hätte auch der natürliche Mensch zu stande gebracht ohne die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, genau wie es ja doch Sokrates, Pomponius Attikus möglich war, und die auch XXI 912; XXVIII 407 direkt mit Joseph zusammengestellt werden; von diesem Gesichtspunkt aus konnte Mel. bloss von einer Verstärkung einer an sich vorhandenen Möglichkeit reden (z. B. eines confirmare der languens voluntas, oder augere timorem seitens des Spiritus Sanctus). Vielmehr der einfache und wirkungsvolle Zweck der Erzählung ist der, die eigenartige Stellung des appetitus supremus im Rivalisieren der Affekte bei der Bekehrung durch ihr Analogon bei jeder Versuchung klar zu machen. Man muss sich nur stets vor Augen halten, dass Mel. nicht bloss als Luthers Schüler dogma-

[1] So Luthardt S. 175 ff., der dadurch das ganze Bild verschiebt, und schliesslich auf den Vorwurf der „ethischen Betrachtungsweise" des Bekehrungsvorganges in der Mel. Theologie herauskommt.

tische Interessen bei der Schilderung der Bekehrung hat, sondern als Schüler des Aristoteles ebenso intensive willenspsychologische Interessen. Es ist daher unrichtig, und zwar typisch unrichtig für die ganze Behandlungsweise Mel. von Luthardt S. 176. 188 behauptet, dass sich gerade an diesem Beispiel zeige, dass Mel. die Frage der Bekehrung und der Heiligung miteinander vermischt habe, worauf er dann die Vorwürfe der mangelnden Klarheit und ethischen Laxheit (s. S. 176. 179. 186) basiert. Mel. hat hier gar keine vorwiegend „paränetische Absicht", sondern will, ganz wie es Luthardt verlangt, das Verhältnis zwischen Gnade und freiem Willen bei der Bekehrung dogmatisch bestimmen, wozu Mel. allerdings psychologische Klarheit verlangt. Und wenn Luthardt hinzufügt, dass Mel. eben deswegen auch nicht von „causae conversionis", sondern „causae bonarum actionum" spreche, so muss das Obige gezeigt haben, dass 1) Mel. in der Tat doch von den Formen des Uebergangs aus dem natürlichen in das spirituale Stadium handelt, und dass 2) ein Teil des Bekehrungsproblems sich notwendig deckt mit der Frage nach dem Zustandekommen einer „bona actio". Diese ist nämlich dann gut, d. h. gottwohlgefällig (XXI 660), wenn sie hervorgeht aus einer Gemeinschaft der voluntas mit den spiritualen Werten in mens und affectus, und nicht bloss eine einzelne äusserliche gute Tat innerhalb der gottfeindlichen Sphäre jener Einheit zwischen voluntas und den karnalen Affekten bedeutet.

Während nun in diesen Fällen der appetitus supremus hier beim non renatus und renatus in gleicher Weise in Aktion trat, eine lucta zu bestehen hatte, kennt Mel. bei den renati auch Fälle, wo die voluntas bei einer göttlichen Einwirkung gar nicht in Tätigkeit tritt, sich „ut subjectum patiens" verhält. Herrlinger und Luthardt citieren diese Auffassung bloss aus den Resp. Bav. E 2 u. E 6, und ich habe sie ausser in zwei Disputationen der gleichen Jahre auch nirgends gefunden: 1) Dez. 1559 CR XII 645

These 58, und 2) März 1560 CR XII 657 ff. These 26. Sie scheint darnach tatsächlich Eigentum gerade der letzten Jahre der Mel.-Theol. gewesen zu sein, aber wohl mehr zufälliger Weise, denn hinein passt diese Theorie auch innerlichst in die Jahrzehnte vorher. An allen vier Stellen wird auch hier als Regel festgehalten, dass der Wille in der Regel nicht „müssig" sei. So Resp. Bav. E 6: Trotzdem Gott in omnibus sanctis so verfahre, ut voluntas tantum sit subjectum patiens, interea tamen regula tenenda est: Fides ex auditu est, cogitatione promissionis nos sustentemus, repugnemus diffidentiae etc. Die Möglichkeit dieses „pati" seitens der voluntas ergiebt sich daraus, dass im sanctus ja bereits die voluntas auf seiten der spiritualen Affekte steht, die lucta der voluntas daher vorüber ist: Gott braucht daher bloss die Kraft der spiritualen Affekte zu verstärken, wenn der Mensch, obwohl renatus, im Gefühl seiner Schwäche und Sündhaftigkeit schwermütig in die Zukunft schaut. — Luthardt S. 188 spricht hier wie bei der Joseph-Versuchung vom Zustandekommen der „inneren Tugenden"; doch ist ja stets bei der Josephgeschichte eine innere lucta von Mel. angenommen, während hier gerade der Wille otiosa, patiens gedacht ist: nach Luthardt wird nicht klar, warum bei einem sanctus der Wille hier „otiosa", dort „non otiosa" sein soll. Herrlinger S. 104 findet in dieser Passivität des Willens überhaupt nichts Abnormes, da er auch sonst, wo wirklich von der Tätigkeit der menschlichen voluntas die Rede ist, ja keine eigentliche, reine Naturbetätigung des Menschen annimmt: da ihm der „Heilsprozess ein ethisches Kontinuum bildet, in welchem Göttliches und Menschliches sich nicht mechanisch scheiden lässt, indem göttliches Wirken sich immer wieder in die Formen menschlicher Empfänglichkeit und Selbstätigkeit übersetzt", so ist ihm diese Position Mel. nur einmal eine grelle Beleuchtung der auch sonst behaupteten göttlichen Spontaneität. Für uns waren diese Mel. Aussagen zu erklären von der Theorie eines Aussereinanders,

nicht Ineinanders des göttlichen und menschlichen Faktors. Die Wirksamkeit der voluntas war für uns etwas rein Menschliches, nicht die Umsetzung einer göttlichen Kraft in ein menschliches Organ. — Nur bei einem sanctus also ist der Fall möglich, dass Gott eine Einwirkung auf das Willensleben, hier die Affekte, vornimmt, ohne dass die voluntas in Aktion zu treten braucht, und zwar weil sie die entscheidenden Aktionen ja schon hinter sich hat. Diese ganz normale Passivität ist aber eine Seltenheit nicht bloss nach dem Zeugniss der Mel. Schriften überhaupt, sondern auch nach dem der Stellen, welche sie tatsächlich vertreten. Es ist stets als strenge Regel zu beobachten, dass der appetitus supremus gegenüber den neu ins Geistesleben eintretenden, es häufig alterierenden Affekten, — seien sie nun spiritualer oder karnaler Natur —, bei jeder dadurch hervorgerufenen Störung des geistigen Gleichgewichts zur Bekehrung oder zum Fall, bei jeder „Versuchung" nach der spiritualen oder karnalen Seite hin in Aktion treten muss; er ist daher fast ständig in einem Hin und Her zwischen geistlichen und irdischen Werten, oder er verbindet sein Schwergewicht mit der einen Seite und stellt dadurch eine einheitliche Direktion des Geisteslebens her.

In diesem Zusammenhange ist nun noch (wie angezeigt S. 128) jener Machtvollkommenheit des obersten Vermögens zu gedenken, die von allergrösster Bedeutung für die Fundamente der Mel. Bekehrungstheologie ist, nämlich der diesem Vermögen zugeschriebenen Möglichkeit, diese spiritualen Werte wieder auszuscheiden, excutere, effundere. Die hohe Bedeutung dieser Tatsache liegt aber darin, dass erst hieraus ersichtlich wird, mit welchem inneren systematischen Recht Mel. in seiner Dogmatik, die doch zu erwachsenen Menschen im Christenstande in durchaus praktischer Absicht redet, von einer „Bekehrung" sprechen darf, d. h. zum Objekt seiner praktisch-empirischen Bekehrungsbetrachtung doch den „non renatus" machen darf. Die Tatsache zwar haben wir überall betont gefunden, und gegenüber

Luthardt und Herrlinger Wert darauf gelegt. Hier soll es auf Herausstellung der inneren Möglichkeit dieser Tatsache ankommen.

Wodurch geschieht dies excutere und was hat es zur Folge?

Der Röm.-Br.-Comm. 1532 (diij^{b}) begnügt sich noch einfach mit der Fixierung der Tatsache, dass gläubig Gewordene ihre fiducia wieder „abjicere“ können, ohne noch auf die Art und Mittel dazu einzugehen; und die Schriften der folgenden Jahre zeigen auch bloss hinsichtlich dieses letzteren Punktes einen Fortschritt. Nach leisem Präludieren der Loci 1533 macht sich die Ausgabe von 1535 energisch an diese Arbeit, und zwar in einem von nun an stets behandelten Artikel: de discrimine peccati mortalis ac venialis“ (XXI 447), oder wie er später tituliert wird: de discrimine peccatorum (z. B. Conf. Sax. 1551 XXVIII 405). Diese Unterscheidung zweier Arten von Sünden scheint nun zunächst nichts mit unserer Frage zu tun zu haben, und weiter den gutkatholischen Sündenbegriff einzuführen, also eine Durchbrechung der Mel. Ethik zu sein, was natürlich für alle obigen Ausführungen eine Katastrophe bedeuten würde. Aber das Katholisieren ist bloss eine Gleichheit der Terminologie und nicht der Sache (s. dazu das Folgende), und die Beziehung auf unsere Frage wird sofort deutlich, wenn wir die später in Loci 1543, Examen ordinandorum, Conf. Sax., Resp. Bav. und den Disputationen übliche Bezeichnung „peccatum regnans“ und „peccatum non regnans“ für „peccatum mortale“ und „pecc. veniale“ einsetzen, Ex. ord. im Corpus Philipp. S. 682: Peccatum aliud est regnans seu mortale. Aliud est non regnans, quod usitate nominatur „veniale“. Zu der ersten Kategorie gehören 1) omnia peccata in non renatis, originale et actualia eigens um der Tatsache willen, weil der Betreffende „non renatus“ ist, 2) die Handlungen und Tendenzen dessen, qui fuerat renatus, assentitur errori in fundamento aut labitur contra conscientiam (s. XXI 449: facere contra con-

scientiam, hoc est, approbare aliquid aut facere aliquod opus, quod conscientia judicat displicere Deo). Tunc enim amittit gratiam, Spiritum Sanctum et fidem, sicut Adam . . . David contristant et excutiunt Spiritum Sanctum propter talia delicta. — Zu der anderen Kategorie aber gehören all die Rudimente des natürlichen Menschen in den renati, die zwar auch Sünde[1] sind, aber nicht angerechnet werden allein um der Tatsache willen, dass der Betreffende ein „renatus" ist. Peccatum non regnans, quod nominatur veniale, id est, propter quod non amittuntur gratia, Spiritus Sanctus et fides, est in renatis in hac vita moles originis et dubitationes, et incendia malorum affectuum, quibus tamen repugnant renati, ne ruant contra conscientiam. Dieselben Erscheinungen auf dem Gebiet des ethisch-religiösen Lebens erhalten die Prädikate „pecc. regnans", „mortale", „contra conscientiam" erst dann, wenn das „non repugnare, d. h. das assentiri zu den irdischen Affekten, seitens des appetitus supremus hinzutritt (XXI 448). Es ist das einstimmige Zeugnis dieser Jahre, dass, wenn dies Willensvermögen sein Schwergewicht von den spiritualen Werten hinweg auf einen der fleischlichen legt, also dem natürlichen Menschen wieder die Direktive des geistigen Lebens überlässt, und dann auch noch die vis locomotiva in Bewegung setzt, dass mit diesem peccatum contra conscientiam der Glaube non simul existere potest (so XXI 1543 Loci S. 821/2, Loci 1535. S. 449). In diesem Falle findet stets ein excutere, amittere der spiritualen Affekte statt. Sie werden nicht bloss ein bedeutungsloses, verworfenes Moment unseres Geisteslebens, sondern sie verschwinden ganz, im Gegensatz zu den natürlichen Affekten, die, wenn sie nicht dominieren, so doch stets latent vorhanden bleiben; und Mel. weist mit Entschiedenheit die Stoica

[1] S. auch hier zur vollen Fassung auch dieser Sünden XXI 68: Nec extenuemus haec mala, ut Sententiarii finxerunt, veniale peccatum esse quiddam praeter Legem, non contra Legem Dei. Hic error necessario taxandus est. —

disputatio (XXI 683) zurück, die behauptet, electos semper retinere Spiritum Sanctum, etiam cum lapsus atroces (natürlich nicht bloss Handlungen gemeint) admittunt[1].

Damit ist aber zunächst der systematische Zusammenhang dieser katholisierenden Terminologie sowohl mit Mel. Psychologie als Ethik erwiesen: das letztere, denn wir fanden bei dieser Naturscheidung der Sünde nirgends eine quantitative Messung derselben, so als ob eine gewisse Sorte von Sünden innerhalb der Grenzen der Vergebung, eine andere jenseits derselben zu liegen gekommen wäre, oder doch besondere Umstände mache, sondern wir hatten dieselbe Sünde nach zwei verschiedenen Gesichtspunkten zu beurteilen; der Massstab der Unterscheidung lag nicht in der materialen Beschaffenheit der Einzelsünde an sich, sondern er lag in der Sphäre, in der die sich gleichbleibende Sünde ihren Standort hatte: wir fanden keine Skala von sich allmählich von Puppensünden zu Extrasünden verschärfenden Rubriken, sondern Konfrontierung zweier qualitativ getrennten Sphären. Und auch die Beziehung zum psychologischen Rahmen der Mel. Theol. trat eklatant heraus, sofern Mel. durch geschickte Substitution des peccatum „regnans" für „mortale" hinweist auf die Verbindung des appetitus supremus mit den natürlichen Affekten und ihr damit erst ermöglichtes „Regieren", und zwar als auf das Ausschlaggebende bei dieser Sphärenverschiebung. Der appetitus supremus spielt auch hier die erste Rolle.

Neben dieser logischen Bedeutung für die Geschlossenheit dieser Ausführungen mit Mel. sonstiger Ethik und Psychologie besteht nun ihre systematische für die Bekehrungstheologie Mel. überhaupt in der Behauptung einer radikalen

[1] s. XIII 162; XXI 658. 878. 912. 915. 933; Conf. Sax. XXVIII 405. XII 545. (Disp. 1546) XII 566 (1550) These 59. 60. XII 579 These 37 u. s. w. XII S 419: Certissimum est. homines qui fuerunt renati et sanctificati. posse rursus labi et amittere justitiam et Spiritum Sanctum; Resp. Bav. F 3 4: excuteretur Spiritus Sanctus, si voluntas succumberet dubitationi.

Aufhebung des status conversionis, und zwar eine Aufhebung nicht erst durch ausserordentliche Vorkommnisse, sondern allein durch die im Inneren des geistigen Lebens geübte Protektion der natürlichen Affekte durch die voluntas ganz im allgemeinen, durch ein derartiges „scientes et volentes indulgere aut etiam obtemperare in externa actione illis vitiosis motibus et flammis" (XXI 682); das sind aber ganz alltägliche Ereignisse. Mit solchen lapsus und dem damit verbundenen „excidere gratia" hat es die Kirche fortwährend zu tun (XXI 448), und der Heilige Geist findet daher bei solchen „non conversi" gänzlich unbebautes Land, als ob sie nie „bekehrt" gewesen wären, also Feld zu monergistischem Wirken. Es würde diesen lapsi genau dasselbe Schicksal wie den Heiden widerfahren, nämlich „damnari" (S. 448), „nisi resipiscant" (Loci 1535 S. 448). Es ist nach jedem „lapsus contra conscientiam" ein „rursus ad Deum converti" nötig (XXI 682; 820 ff.; 876 ff.; Conf. Sax. XXVIII 406; Disp. CR XII Nr. 61 (Jahr 1550); Disp. XII S. 419 These 56 (Jahr 1551) u. s. w.): derartige „Bekehrungen" können sogar am Tage öfters notwendig werden; und Mel. hat daher, wie er auch tatsächlich stets mitten im Christenstande von der Bekehrung als Neuschöpfung redet, auch systematisch das Recht und die Möglichkeit dazu. Darin liegt, obwohl Mel. auch sonst gelegentlich davon spricht, die Bedeutung des Artikels „de discrimine peccatorum".

Diese ganze Theorie steht, wenn man die psychologisch-formale Bearbeitung wegnimmt, ganz auf der Stufe von dem XII. Artikel der Conf. Aug., wo auch von einem converti der lapsi und entsprechender Sündenvergebung die Rede ist; die Conf. Aug. war psychologisch noch, wie gezeigt, unfertig; sie wies bloss problematische Spuren von der bei Mel. selbst schon klar vorhandenen Psychologie auf; dieser Artikel ist eine Antizipation der Zukunft, und wenn es richtig ist, was Harnack DG[3] III S. 752 halb hypothetisch, halb assertorisch von diesem Artikel sagt, dass die Möglichkeit eines

Herausfallens aus dem Gnadenstande mitten in den Katholizismus zurückführe, so gälte dies erst recht von den letzten dreissig Jahren des Mel. Theolgisierens.

Ganz besonders würde sich, wenn die obigen Ausführungen richtig sind, hieran das Unrecht der Herrlingerschen, aber auch Luthardtschen Methode in der Zeichnung und Herausstellung der Orthodoxie der Mel.-Theologie erweisen. Sie ist in ihren psychologischen wie systematischen Prinzipien nicht zu halten. Was den ersten Punkt betrifft, so braucht hier bloss zusammenfassend gesagt zu werden, dass Galle, Luthardt und Herrlinger die Alternative stets unrichtig zwischen einem „natürlichen" und „erweckten" Willen stellten (s. besonders Herrlinger S. 91); dadurch wurde dann gegenüber der tertia causa concurrens der Vorwurf veranlasst, als „träte ohne deutliche Unterscheidung zwischen natürlichem und erwecktem Willen der menschliche Wille als selbständiger spontaner Faktor neben den Geist Gottes"; das führte dann zur Behauptung eines materialen Synergismus (s. dazu S. 126/7); auch musste dabei das Objekt, das geschenkt wurde, nötigenfalls zugleich zum Subjekt des Annehmens werden. Dem gegenüber hat sich hier wieder ganz nachdrücklich die Stellung des appet. supremus zu den beiden materialen „Willen" in der Praxis gezeigt. — Was den zweiten Punkt angeht, so ist es eine besondere Eigenart von Herrlinger, dass er Mel. Ausweichung in den Synergismus nur als eine scheinbare hinzustellen bestrebt ist (S. 82—95). Das richtige daran war, dass er eine Rettung für nötig hielt, doch musste er ihm dafür einen fühlbaren Mangel einer umfassenden Konstruktion des ordo salutis (S. 82), eine „Lücke und Unvollkommenheit in der Lehrdarstellung" vorwerfen (S. 95). Der „Schein" eines Synergismus, und zugleich der Grund zur Abwehr wird darin gefunden, dass Mel. sich gar nie an den Anfang, sondern in den konkreten Verlauf des Bekehrungsprozesses stellt, wo der Wille eben immer schon Empfänglichkeit,

Mittätigkeit zeigt und deswegen zu weiterer Betätigung aufgefordert werden kann. Die bedauerliche „Lücke" bestände dann darin, dass er nirgends die Bekehrung an sich in ihrem tatsächlichen Zustandekommen, das dynamische Verhältnis zwischen Gott und Mensch beschreibt. Diese Ehrenrettung der Mel. Orthodoxie wird also nur durch den für einen Dogmatiker ausserordentlich peinlichen Vorwurf einer groben Vernachlässigung eines sehr wichtigen dogmatischen Locus erkauft. Darauf schliesslich kommen die von Herrlinger fortwährend herausgestellten „ethischen Tendenzen" in der Mel. Theol. heraus, dass Mel. schliesslich den Blick für die dogmatische Behandlung einer Sache verliert; darin liegt aber zugleich die Katastrophe der Herrlingerschen Darstellung, denn das Obige muss erwiesen haben, dass Mel. 1) das Einsetzen des Bekehrungsvorganges selbst in der Tat beschreibt, unter reinlicher Trennung des göttlichen und menschlichen Faktors, nicht bloss das „Fortkämpfen innerhalb des neuen Zustandes", und dass er 2) auch die logische Möglichkeit, das systematische Recht dazu hat. — Es wäre auch gar zu schwer zu begreifen, wie Mel. im Gegensatz zu früherer Zeit, wo er zum Subjekt der Erörterung auch nach Herrlinger den non renatus macht, später unter Verwendung mancher gleich und ähnlich lautenden Stellen der alten Auflagen bloss vom renatus handeln sollte, dem alten Hauptproblem gänzlich den Rücken gekehrt haben sollte; und wohl noch unfasslicher wäre es, wie Mel. in denselben Werken erst im Artikel „de peccato originis" eingestandenermassen vom „non renatus" in der ganzen Schärfe der alten Orthodoxie, und gleich darauf, indem er diese Ausführungen als blasse Theorie in der Luft schweben lässt, nun bloss den faktischen Christen zum Objekt seiner Betrachtungen machen sollte. (Mel. nennt auch ausdrücklich die Objektsveränderung, wo er direkt vom „non renatus" zum „renatus" übergeht z. B. XXI 681.) —

Wie sehen sich diese Ausführungen von der Mel. Wer-

tung der Taufe aus an? Davon ist noch im folgenden zu handeln.

Die Beziehung des Taufereignisses zu unserer Auffassung der Bekehrung könnte eine längere Behandlung für sich in Anspruch nehmen; hier soll kurz auf ein Zweifaches hingewiesen sein. Erstens nämlich steht die Taufe bloss an der Peripherie des Mel. Theologisierens; nirgends in den epochemachenden und ausserordentlich viel Raum einnehmenden Ausführungen über die zentrale Frage, die Umwandlung des natürlichen in den geistlichen Menschen, wird ihrer gedacht; ihre Notwendigkeit erhellt aus keinem Worte in diesen Zusammenhängen; sie gibt keine Prinzipien der Betrachtung des Ganzen. Zweitens, wo aber Mel. sonst über die Taufe spricht (z. B. Loci 1543 XXI 853—861 am ausgedehntesten) steht ihre Fassung doch im Einklang mit dem oben Ausgeführten. Die Taufgnade erscheint darnach stets als ein Spezialfall der allgemeinen Gnadenwirksamkeit Gottes überhaupt: er wirkt so auch im Abendmahl, der Privatabsolution, dem verbum praedicatum, verbum cogitatum. Eine besondere Bedeutung eignet der Taufgnade bloss deshalb, weil gerade sie als recht eigentliche gratia praeveniens dem Menschen gleich am Anfang seines Lebens als Stütze zugedacht ist, aber sie nimmt auf Grund desselben Inhaltes doch teil an dem Verhältnis des Menschen zur Gnade überhaupt, nämlich dass er sie abweisen, dass er sie auch verbrauchen kann. Die Taufe soll allerdings ein perpetuum testimonium et foedus der Gotteskindschaft dem pius in Erinnerung halten; sie ist also zweifellos auch hier eine besondere Garantie für die Kontinuierlichkeit der göttlichen Gnade, aber nicht in dem Sinne, als könnte der Mensch überhaupt nicht aus der Gnade herausfallen, sondern in dem Sinne, dass der radikal Herausgefallene stets wieder sofort ein Objekt der göttlichen Gnadenwirksamkeit werden kann und tatsächlich wird. S. dazu XXI 855/6: Baptismus magnam doctrinam et consolationem lapso affert, quia ipsa Mentio Filii admonet nos

de poenitentia et de remissione peccatorum et testatur redeuntes iterum fieri membra populi Dei und S. 471: Die Taufe bedeutet einen Pakt, durch den die remissio peccatorum feststeht, etiam cum lapsi sumus; valet in resipiscentibus (!) pactum, quo jam olim cum Deo juncti sumus. — Sollte aber die Lehre von der Taufe ein anderes Resultat über die Kontinuierlichkeit des empirischen Christenstandes herausstellen, so würde bloss eine Inkonzinnität konstatiert werden dürfen, nicht aber die Richtigkeit der obigen Behauptungen dadurch in Frage gestellt werden, denn diese stehen, wie gesagt, auf eigenen Füssen ohne Anlehnung an den Vorgang der Taufe. — In dem obigen Sinn verstanden hat daher auch wohl Loofs in der zweiten Auflage seiner DG. S. 376 richtig geurteilt, dass der „Zusammenhang zwischen Taufe und fortwährender Christenbusse durch die conversio impii zerrissen sei", insofern tatsächlich von einem Herausfallen aus dem Gnadenstande die Rede ist und somit auch von einem „impius convertendus": Loofs hat dann mit Unrecht diese Behauptung auf Grund von Tröltsch a. a. O. S. 133 in der dritten Auflage seiner DG. S. 410 Anm. halb zurückgezogen („halb" wegen der letzten Zeilen jener Anm. S. 411). Denn nach dem Obigen kann es sich nicht in der Busstheorie um ein „Demonstrationsschema" für einen im Gnadenstand stehenden Christen handeln, nicht um ein „Symbol, in welchem dem getauften Christen das Wesen seines Glaubens vorgehalten..., der Anknüpfungspunkt gezeigt wird, von wo aus er in allem Zweifel und aller Lässigkeit wieder den Antrieb zum Suchen der Taufgnade und die Befestigung im Glauben an die Taufgnade gewinnen kann". Nicht der Christ soll hier nach Mel. in „Zweifel" und „Lässigkeit" gefestigt werden, sondern in dem Heiden soll ein neues Stück neuen spiritualen Lebens neugeboren werden. Die Gleichsetzung von justificatio und conversio impii bedeutet kein von der Wirklichkeit abstrahierendes Demonstrationsschema, sondern die nüchterne Verarbeitung einer krassen

Wirklichkeit. Dass dennoch nicht, wie aber Tröltsch bei dieser Fassung meint (S. 134), Tauflehre und Busslehre in „schreiendem Widerspruch“ stehen, ist mit der Richtigstellung der Mel. Ansicht über den Sinn der Taufgnade gezeigt. —

Das schliessliche Resultat der formalen und materialen Erörterungen über die Anlagen und die Beschaffenheit des natürlichen Menschen, die Möglichkeit seiner Beteiligung an der Bekehrung, das Urteil über das Zustandekommen der Bekehrung überhaupt in dieser dritten Periode der Mel. Theol. kann daher nicht viel anders lauten als in der zweiten Periode: bestimmt gar nicht, was die ethisch-religiöse Seite der Sache angeht: der Mensch liegt im Bann der natürlichen Affekte, ist ohne jede spirituale Beschaffenheit, Gott senkt monergistisch das neue Leben in Gestalt der spiritualen Affekte ein; das notwendige Zugeständnis eines formalpsychologischen Synergismus gefährdete diesen „Monergismus“ nicht, da er nirgends mit einer Vermischung der spiritualen und natürlichen Sphäre verbunden war (s. S. 126 ff.). Der natürliche Mensch wurde zwar als eine creatura legalis (materiell) und creatura rationalis (formell) behandelt, doch in keinem Sinn als spiritual prädisponiert angesehen[1]. Der Fortschritt gegenüber der zweiten Periode ruht hier genau so wie beim Verhältnis der zweiten zur ersten Periode in dem Ausbau der psychologisch-voluntaristischen Seite der Bekehrung. Damals (S. 47 ff.) war eine theoretische Anerkennung der Aristotelischen Psychologie ohne exakte praktisch-theologische Verarbeitung konstatiert, in unserer dritten Periode wird diese nicht bloss präzis-formalistisch (im Verhältnis zu den Andeutungen des Comm.-Arist.-Eth. 1529 s. hier S. 49) ausgearbeitet, sondern ganz ausdrücklich und

[1] Luthardt S. 176; Flotow S. 62 Anm. „die Schwebe der Darstellung“ bei Mel. sei absichtlich, nämlich Luther zuliebe; „während seine eigene Meinung weiter geht als seine Worte“. Aber das erstere fanden wir nicht, und mit dem zweiten Prinzip kann man alles beweisen. —

öffentlich in das Bekehrungsproblem hineingearbeitet. Die Identität von cor (den Affekten) und voluntas ist mit aller Entschiedenheit durch Einführung des appetitus supremus als oberste Instanz abgelehnt („affectus secum rapiunt voluntatem"); genetisch ist dies Vermögen als eine Erweiterung, ein Auswachsen der „libertas in externis" der älteren Zeit zu einer „libertas in internis" zu begreifen, faktisch als oberster Richter im Haushalt unseres geistigen Lebens, über irdische und geistliche Werte, doch nur als organisatorische, nicht schöpferische Instanz. Aus einzelnen Signalen der ersten Periode, aus einer unpraktischen Theorie der zweiten Periode ist in der dritten Periode eine bedeutungsvolle, hochpraktische Wirklichkeit geworden; das ist der Fortschritt in der Theologie Mel., und er liegt trotz seiner theologischen Bedeutsamkeit nicht auf material-ethischem, sondern formal-psychologischem Gebiete. In reinlicher Scheidung bleibt die materiale Seite der Bekehrung, der Eintritt des spiritualen Neuen einzig und allein Gottes Werk, dagegen hängt sie nach ihrer formalen Seite, nämlich hinsichtlich des Dominierens des Neuen im menschlichen Bewusstsein, vom Belieben des Menschen ab; im Verhältnis zu diesem „synergistischen Monergismus" wies allerdings die erste Zeit einen ganz blanken Monergismus auf durch das eo ipso auf Grund ihrer eignen Kraft angenommene Dominieren der spiritualen Affekte bei der Bekehrung[1].

[1] Es könnte bedenklich erscheinen, dass hier gar nicht auf das Interim und die kirchenpolitischen Verhältnisse überhaupt eingegangen ist, während diese doch auch zweifellos interpretierende Bedeutung haben. Doch würde eine solche Untersuchung hinauslaufen auf manche für die Tendenz dieser Arbeit zu langwierige und zu weit abführende Erörterungen, und die kirchenpolitischen Verhältnisse würden schliesslich auch bloss die Wurzeln der Mel. Anschauungen darlegen, nicht aber diese selbst umdeuten können: es ist schliesslich auch eine berechtigte Aufgabe für sich, die Fülle der Mel. Schriften, so wie sie nun einmal selbständig in der Welt standen und auf Menschen wirkten, die sie nicht als Produkte bestimmter kirchenpolitischer Situationen lasen, sondern als einen ganz naturgemässen Aus-

Dieser auf mannigfacher Kleinarbeit gegründeten Beweisführung könnte nun der Vorwurf einer kurzsichtigen Beschränkung auf Einzelheiten und einer Vernachlässigung der dahinter stehenden grossen treibenden Gesichtspunkte, der massgebenden Prinzipien gemacht werden. Doch müsste sich ja die Richtigkeit eines sonstwie herausgestellten Prinzipienschemas, wie stets, gerade an solcher Kleinarbeit erproben.

Tröltsch (a. a. O.) hat von seiner Behandlung der systematischen Prinzipien Mel. aus, nämlich von dessen Auffassung der Beziehungen zwischen den Sphären der Vernunft und Offenbarung aus, den Synergismus ebenso wie die Imputations- und forensische Rechtfertigungslehre als notwendige Konsequenz des Grundschemas hingestellt (S. 185). So streng und unausgleichbar nämlich der Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung in der Theorie, hinsichtlich jedes einzelnen Lehrstückes und seiner supranaturalen, resp. seiner rational-irdischen Genesis sei, so fest seien sie andrerseits verkoppelt durch die empirische Ausgestaltung der Prinzipien im Verlaufe des Heilsprozesses, durch den natürlich allmählich und psychologisch vermittelt gedachten Uebergang aus dem Stadium des non renatus in das des renatus, d. h. aber durch die praktische Idee der

---

druck eines christlichen Selbstbewusstseins, darzustellen. Das Interim selbst aber bloss im Vorbeigehen zu behandeln, würde der komplizierten Erscheinung nicht gerecht werden; darum lasse ich es ganz; aber es fehlt darum doch nichts Wesentliches für die obige Untersuchung. Denn wäre auch das dogmatische Resultat den sonstigen Resultaten zuwider, so wäre es doch unrecht, dem Mel. aus dieser in abnormer Zwangslage gewachsenen Anschauung einen Strick zu drehen; ein Prinzip zur Beurteilung von „vorher“ und „nachher“ könnte nimmermehr aus dieser Kampfesstellung Mel. gewonnen werden; und das sonstige „vorher“ und „nachher“ ist reichhaltig genug, um Mel. zu erforschen. Das Interim müsste gegebenen Falls als eine durch die Verhältnisse inszenierte brutale Vergewaltigung Mel., als eine notwendige dogmatische Entgleisung, als eine Periode für sich angesehen werden. —

Busse. Die Möglichkeit zu der Legalisierung dieser „praktischen“ Verbindung gewinnt Mel. dadurch, dass er seinen ausdrücklichen Beurteilungsstandpunkt im Gesetz nimmt, und speziell in der Gleichung von lex divina und lex naturae. Es ist gewiss nur systematische Einfassung, „Folie“ der Gnade; das Interesse haftet natürlich stets am Evangelium selbst; „es bestimmt die Offenbarung immer bloss formell“; aber das Evangelium ist doch ohne diese Folie ungeniessbar. Erst in diesem Zusammenhang gelange der Mel. Synergismus zur richtigen Wertung; er ist nicht eine einzelne Häresie, sondern notwendiges Symptom der gesammten rational-natürlichen Theologie Mel.; die obige Gleichung und die angeborenen Ideen von Gott etc. führen zu einem Entgegenkommen des Menschen gegenüber dem Heilsprozess im Evangelium; wer gegen den Mel. Synergismus operiert, muss, will er nicht bloss wertlose Einzelbeschneidungen vornehmen, der Wurzel selbst zu Leibe gehen, d. h. dem rationalen Grundschema. —

Diese methodischen Bemerkungen von Tröltsch (s. auch besonders die mannigfachen Ausführungen über das Verhältnis von alt- und neuprotestantischer Dogmatik) können allerdings nicht oft und dringend genug betont werden; auch die Konsequenz eines Synergismus ist anzuerkennen. Tröltsch spricht sich nun über die Art desselben nicht aus. Sehr reserviert und halb im üblichen Sinne einer Abschwächung der tota corruptio in spiritualibus heisst es S. 188, dass der rationale Moralismus „wenn nicht positiv, so doch mindestens negativ durch Fernhaltung von Hindernissen der Offenbarung entgegenkommt“. — Jedenfalls ist m. E. zu betonen, dass auch nach dem Mel. Grundschema nur eine „Annäherung“ der beiden qualitativ getrennten Sphären hinsichtlich einer äusserlichen Zucht notwendig erfolgen muss — abgesehen vom allgemeinen Gottesgedanken —, dass also ein physischer, nicht spiritualer Synergismus das allerdings notwendige Resultat ist. Durch diese systematischen Prinzipien ist noch nicht einmal unsere — ebenfalls

mit spiritualem Monergismus sich vertragende — libertas in internis (denn diese ruht auf psychologischen Prinzipien), sondern bloss die libertas in externis und die daraus folgenden Vermittlungen gefordert, also letztlich die externa disciplina. Zöge aber Mel. das spirituale Moment in die Gesetzes- und Vernunftsphäre auch nur andeutungsweise hinein (— üblicher Synergismus —), so würfe er selbst sein Grundschema über den Haufen; er stürzte die Säulen seiner Theologie; so erwächst denjenigen, die laxen Synergismus bei Mel. behaupten, selbst aus den von Trölsch herausgestellten systematischen Grundprinzipien ein massiver Gegner. —

Welches Licht fällt nun schliesslich von den prädestinatianischen Erörterungen Mel. in diesen letzten drei Jahrzehnten auf diese vorgetragene Auffassung des Zustandekommens der Bekehrung? Wenn so die Prädestinationslehre wieder zu einem gewissen Kriterium für die Wahrscheinlichkeit der obigen Ansicht auch hier gemacht wird, so kann hier darauf zurückverwiesen werden (S. 5 und S. 72), wie bedenklich ein derartig basierter Schluss ist. Das Folgern hat bloss relativen Wert, da praktische und theoretische Schwierigkeiten auch einem peinlichen Logiker und ehrlichen Systematiker eine kleine Inkonsequenz oder Inkonzinnität zur Pflicht oder zur Notwehr machen können. Gefährdet können daher obige Ausführungen durch eine eventuell systematisch nicht mit ihnen zusammenstimmende Auffassung der Prädestinationslehre nicht leicht werden, andererseits aber können sie sehr wohl durch eine eventuelle Uebereinstimmung zwar daraufhin nicht die Qualität einer notwendigen Richtigkeit, aber doch wohl einen erheblich höheren Anspruch auf Wahrscheinlichkeit gewinnen.

Die Untersuchung über die Stellung Mel. zur Prädestinationslehre in der zweiten Periode hatte ergeben, dass sich dieser locus und seine Probleme als eine quaestio minime necessaria (S. 73 ff.) sich sehr geringer Beliebtheit bei Mel. zu erfreuen hatte. Sie war ihm eine recht unpraktische,

seelsorgerlich recht störende Doktrin; sie wurde darum zurückgestellt, das Nachdenken über sie verboten, aber nirgends als falsch aufgegeben. Die Resultate dieser Periode werden in den gleichen Geleisen bleiben, und es kann daher, was die allgemeinen Bemerkungen angeht, auf S. 72 ff. zurückgewiesen werden; nur dass hier der Schein noch mehr gegen die Aufrechterhaltung spricht, und sie systematisch nirgends Platz zu haben scheint, welch letzteres in der zweiten Periode wegen des Fehlens der die Entscheidung in des Menschen Hand legenden Psychologie noch kein Hindernis gebildet hatte. Doch so wenig dort die Möglichkeit des systematischen Zusammenhanges a priori als ein Beweis für die Beibehaltung derselben angesehen werden konnte, so wenig darf hier die zunächst ausserordentlich gross erscheinende Wahrscheinlichkeit einer derartigen Symmetrie ein Zeugnis für ihre Ausscheidung sein. Die Sache muss also wieder ganz philologisch im einzelnen für sich selbst reden, aber sie soll es auch völlig unverkürzt tun dürfen; es ist nämlich m. E. bloss eine Seite der Mel. Auffassung der Prädestinationslehre dieser Periode dargestellt, wenn die theologische Literatur im Grunde einstimmig hier die universale Fassung und Behauptung der Repugnanz heraustreten lässt und darnach Mel. Stellung zur Prädestinationslehre vorführt. Am unzweideutigsten lehrt hier Loofs DG[3] S. 412 rücksichtlich der beiden obigen Gesichtspunkte „die Prädestinationslehre wird entschieden aufgegeben“ (ebenso wohl Seeberg DG II. 336, der aber die Prädestination nicht gesondert behandelt). Auch Luthardt sieht hierin die genügenden Beurteilungsmassstäbe für die Mel. Prädestinationslehre (S. 174. 180. 186), findet auch das Problem nicht mit Deutlichkeit gestellt, stets analog seinen Behauptungen über die Bekehrung, nämlich die Begründung der Erwählung mit ihrer Verwirklichung vermischt. Die Frage sei wieder bloss in ihrer praktischen Gestalt gefasst (s. S. 180), nach welcher allerdings bloss der ein Erwählter — nämlich dem Effekt nach — ist, welcher

im Glauben die Gnade ergriffen hat. Das ist auch bloss eine, aber an sich richtige Seite der Mel. Darstellung. Denselben Charakter tragen schliesslich im letzten Grunde die Ausführungen von Galle und Herrlinger (s. auch seine Bemerkung über Mel. Verhältnis zu Calvin S. 85); der Gesamteindruck führt auch hier auf das gleichmässig begründete Aufgeben der partikularen Prädestinationslehre; dennoch ist des letzteren Ausdrucksweise sehr vorsichtig; Herrlinger redet in seinen ausserordentlich kurzen Ausführungen über diesen locus bloss (S. 84 ff.) von einem „geflissentlichen Zurückstellen". Die andere Seite, nach der Mel. sich auch hier noch als Krypto-Prädestinatianer zeigt, wird aber tatsächlich nur in der Form interessanter Raritäten, die keine Bedeutung haben, als eine Art Rückschläge ganz unsystematisch und nebenbei abgemacht. Für Galle (S. 315 ff.) unterscheidet sich die Prädestinationslehre dieser Periode kaum noch von der Rechtfertigungslehre[1]; doch weist auch er — allerdings ebenfalls nur ganz gelegentlich — in den letzten fünf Zeilen des Abschnittes auf eine Art von Prädestination in Sammlung und Bewahrung der Kirche hin, wozu dann wieder an einem anderen Ort S. 321 in zusammenfassenden Bemerkungen schliesslich noch eine dritte Seite, der Standpunkt der alten Prädestinationslehre kurz angedeutet, aber Mel. postuliertes Einverständnis mit Luther strikte abgelehnt wird (s. dazu später S. 165). Im Gegensatz zu dieser üblichen Darstellung und Beurteilung der Mel. Prädestinationslehre, die allerdings bloss wegen ihrer Unvollständigkeit unrichtig ist, soll im folgenden der Nachdruck auch darauf gelegt werden, dass nicht bloss keine einzige seiner Aussagen zu dem Urteil eines Aufgebens der Prädestinations-Theorie berechtigt, sondern dass Mel. bis an sein Ende Prädestinatianer geblieben ist, und dass andrerseits doch die Momente der universalistischen

[1] Mel. spricht zwar selbst so — auch dies ist also eine Seite — (z. B. XXI S. 330. S. 450); aber er geht doch selbst wieder darüber hinaus (s. das Folgende).

Fassung der promissio und die Repugnanz keine der theologischen Praxis zu Liebe verübte Unwahrheit ist, sondern bloss eine in seelsorgerlichem Interesse vorgenommene Restriktion einer an sich durchaus weiter vertretenen, aber praktisch-gefährlichen, ja auch unwirksamen theologischen Doktrin ist. Dagegen soll nicht erst bewiesen werden, dass Mel. vom Röm.-Br.-Comm. 1532 an bis zu den Resp. Bav. 1559 stets als einen integrierenden Bestandteil seiner prädestinatianischen Erörterungen die allen Menschen gleichmässig zugedachte promissio und deren Kehrseite, nämlich dass das Unheil der Menschen an deren eigenster Repugnanz liegt, behauptet. Nur verstärken möchte ich zunächst dies letztere scheinbar ganz antipraedestinatianische Zeugnis noch durch den Hinweis darauf, dass Mel. gar nicht so selten direkt das Vorhandensein von contradictoriae voluntates in Gott, also die grundlegende Eigentümlichkeit der eigentlichen Prädestinationslehre, ablehnt als einer Lästerung des verax Deus; sowenig diese Gedankenreihe zunächst systematisch zu den obigen Ausführungen zu passen scheint, sie musste doch hervorgehoben werden (s. CR XV 977/8. 979. 990. 997, im Röm.-Br.-Comm. 1556. Loci 1543 XXI S. 659., Lat. ed. des Ex. ord. Meckl. 1560. S. 765, Resp. Bav. D 2, CR VII 1163 Dez. 1552). —

Achten wir nun zunächst darauf, welchen Zweck und welche Genesis wohl die Betonung der promissio universalis und der Repugnanz haben mochten. Ganz zweifellos soll diese Seite der Behandlung der Prädestinationslehre das ungeschichtliche Moment an der Prädestinationslehre strengster Fassung paralysieren, und dagegen die Vermittlung des Heils durch die bekannten sinnlichen Formen und die Verantwortlichkeit des Menschen betonen. Die Prädestinationslehre soll durch den Zusammenschluss mit diesen ganz realen Vorgängen vergeschichtlicht werden; die Betonung der promissio universalis weist ebenso energisch auf die Bindung des Heiles an die geschichtliche Instanz der Wortverkündigung hin, wie die Repugnanz auf das Verhalten

des Menschen gegenüber einem geschichtlich an ihn herantretenden Einfluss hinweist. Und zu dieser Notwendigkeit sah sich Mel. je länger je mehr durch den Gegensatz zu den Anabaptisten gedrängt. Dieser Gegensatz gegen die Anabaptisten gibt der Geschichte der Reformation ein ebenso entscheidendes Gepräge wie jener Gegensatz zu dem katholischen Semipelagianismus. Diese doppelte Frontstellung muss aber das Regulativ der reformatorischen Dogmatik überhaupt und des Locus „de praedestinatione" im besonderen sein. Es sind die beiden Grundeigentümlichkeiten der Reformation, eine besondere Wertung des Menschen, und eine besondere Wertung der Geschichte herausgestellt zu haben[1]. — Und diese Schwärmer, die die vollendete Willkür sowohl in der Auswahl der Mittel als in der Auswahl der Menschen bei der Durchführung des Heilsprozesses als oberstes Prinzip aufstellten und damit den Menschen zu leichtsinniger Gleichgültigkeit gegenüber der Darbietung des Heiles in der empirischen Kirche und passiver Resigniertheit in Fragen seines Heiles aufreizten, konnte Mel. bloss überwinden durch möglichste Steigerung der empirischen Predigtwirksamkeit: dies gelang wieder bloss dadurch, dass das „Wort" als die einzige und untrügliche Quelle des Heiles hingestellt wurde, d. h. aber durch universale Fassung der promissio, und

[1] Man kann aber nicht sagen, dass der Gegensatz zu den Anabaptisten sekundärer Art ist: in allen Mel. Schriften dieser Periode tritt er als ein durchaus intensiver und fortwährend aktueller heraus. S. z. B. Röm.-Br.-Comm. 1532 zu Cap. X, 10 und Schluss X: das Dedikationsschreiben der Loci 1535 an Heinrich VIII. CR XXI 338: ac plane dignos odio esse censeo Anabaptistas: Ex. ord. lat. ed. 1554 Corp. Phil. 774. 793 5!, wo sich mitten unter den dogmatischen Artikeln ein polemischer gegen die Anabaptisten befindet: Loci 1543 XXI 857. Resp. Bav.: Die letzten zwanzig Seiten J 5—K 6 als besonderer Teil gegen die Anabaptisten XXI 994. 1002. 1045; cf. auch den Brief vom Febr. 1527, der aber noch hier citiert werden darf wegen der Präzision des Ausdrucks CR I 900: Die Anabaptisten bilden die höchste Gefahr für die Kirche: non enim alio spectant illae haereses, nisi ut penitus deleatur nomen Christianum.

durch Behauptung ihres Schattens der Repugnanz. Wenn so Mel. damit einfach erreichen wollte, dass die Leute nicht aus der Kirche fortblieben, so liegen die Wurzeln für solche Behauptungen nicht in einer theoretischen, theologisch-gelehrten Skepsis über den doppelseitigen Ratschluss, sondern in einem praktischen Bedürfnis, müssen daher auch nicht, — wenn sonst nichts dazu zwingt — notwendig gleich eine Aufgabe der Prädestination bedeuten, sondern eine praktische Zustutzung derselben, selbst wenn dieselbe entgegengesetzt lauten sollte. Nicht also die Prädestinationslehre an sich soll mit diesem doppelten — 1) prom. univ. 2) Repugnanz — abgetan werden, sondern der historische Charakter des Christentums soll — eventuell trotz der Beibehaltung der Prädestinationslehre — gerettet werden. Die Tendenz richtet sich nicht gegen das partikulare, sondern gegen das unhistorische Attribut der Prädestinationslehre. — Aber die andere Front der Reformation richtete sich gegen den pelagianisch-synergistischen Katholizismus; hier musste das monergistische Eingreifen Gottes und die monergistische Verleihung des Neuen der Gegensatz werden. Dies Interesse trieb, ebenso bestimmt, wie jenes anabaptistische zum Universalismus, so dieses zum Partikularismus. In welcher Form wird nun von Mel. dies Interesse an dem monergistisch-partikularen Moment gewahrt?

Es ist hierbei auf ein Doppeltes hinzuweisen, auf eine indirekte und eine direkte Wahrung dieses Interesses; erstens nämlich auf die Tatsache, dass in diesen betreffenden Prädestinations-Erörterungen, so oft es sich um den pius und seine Befestigung handelt, der Glaube als Erkenntnisgrund nicht als Realgrund hingestellt wird [1], dass aber dieselben Formeln gegenüber dem impius in geschickter Pädagogik so gewandt werden, als hinge von seinem Willen

[1] So Röm.-Br.-Comm. dii: statuamus certo velut a posteriori omnes electos esse, qui promissioni credunt; Loci 1543 S. 914 Petrus electus est, quia fide factus est membrum Christi. 916: Ideo electi sumus, quia efficimur membra Christi.

zum Glauben seine Zugehörigkeit zu den electi ab, so dass also hier der Glaube in die Stellung des Realgrundes zu rücken scheint, um den Betreffenden beim Wort Gottes festzuhalten[1]. Die Abstraktion vom menschlichen Faktor gegenüber dem pius im ersten Falle ist aber charakteristisch, denn hier wird die Tatsache der Erwählung in der Tat in Gott zurückverlegt, und die Folgerung lautet dann, wenn man für den Erkenntnisgrund den entsprechenden Realgrund einsetzt: „wir glauben, weil wir erwählt sind", und nicht „wir glauben, weil wir es so gewollt haben", und dazu passt dann gut eine solche Aeusserung wie Röm.-Br.-Comm. 1532 d p 4: filii Dei fiunt non propagatione carnali, non naturalibus donis, sed electione Dei. Mel. nennt dies a posteriori über die Erwählung urteilen, und das bedeutet nicht das Aufgeben der Prädestination, sondern die Möglichkeit, wie der pius Nutzen ziehen kann aus ihrer Tatsächlichkeit. Bei welcher Gedankenreihe Mel. innerlichst steht, dafür könnte in solchem Zweifelsfalle sehr wohl der systematische Zusammenhang mit dem vorigen ein Wahrscheinlichkeitszeugnis liefern, denn die fiducia erscheint als ein von Gott geschenkter Affekt; auch die Situation selbst, in der Mel. schrieb, lässt die obige Vermenschlichung des Glaubens als einen Notbehelf der empirischen Interessen gegenüber den Anabaptisten erscheinen. Zwingend macht die prädestinatianische Deutung solcher Wendungen jedoch erst das zweite direkte Zeugnis für das Festhalten Mel. an der Prädestinationslehre, das gewöhnlich in den Ausführungen Mel. dicht neben jenem ersten steht, und welches uns in die Bahnen schon der zweiten Periode zurückführt, nämlich die offene Tatsache, dass Mel. die Prädestination in streng partikularem Sinn doch wieder als vorhanden hinstellt, aber als eine inutilis et perplexa doctrina bloss mit dem Verbot, darüber nachzudenken, belegt. Für jenes

[1] z. B. Röm.-Br.-Comm. 1532 d i i: gratis offert, modo ut credant promissioni.

indirekte Moment sind die Belege bekannter, nur diese oben postulierte Bedeutung haben sie nicht erhalten; dem zweiten wichtigeren direkten mangelt jedoch die Anführung in den Büchern überhaupt. Gleich der Röm.-Br.-Comm. 1532 enthält beide Punkte nebeneinander; der pius soll sich an der Prädestinationslehre getrösten, dass es überhaupt eine Kirche Gottes gibt (z. B. XXI 913), dass Gott eine solche „colligit", und dass, wenn er selbst diesen Glauben hat, er auch dazu gehört; Röm.-Br.-Comm. 1532 d: scire oportet, quod Ecclesiam nec naturalis propagatio, nec multitudo nec humana sapiencia ac justicia, sed divina electio pariat per misericordiam. Das spricht zunächst a posteriori für die Tatsächlichkeit des prädestinatianischen Elementes. Gleich daneben steht dasjenige a priori: Hoc cum satis esset scire, tamen hic non resistit humana curiositas, sed incipit quaerere caussas electionis, quod nihil opus est. Quorsum enim nobis opus est, de Dei consilio disputare ... Ego omissa illa disputatione de caussis electionis, hic colligam rationes, quibus recte et utiliter munitur mens contra tentacionem illam de praedestinatione seu electione; die nun folgenden Gründe interessieren hier nicht durch sich selbst, sind auch bekannt: bloss das ist daran interessant, dass sie die Prädestinationslehre nicht stürzen, sondern den Weg zur geschickten Vermeidung dieser tatsächlich vorhandenen Klippe angeben sollen. Es kann doch auch unmöglich eine Bestreitung des Daseins, sondern bloss einen Trost gegenüber einem tatsächlich vorhandenen Unheil bedeuten, wenn Mel. oft sagt: Quandocumque de praedestinatione angimur, respiciamus promissionem universalem (z. B. Röm.-Br.-Comm. 1532 d ii). Und zu Röm. 9, 6 erklärt Mel. (d p 4): Jubet hanc (promissionem) apprehendere, non jubet arcanum consilium praedestinationis inquirere. Die Angst um die Prädestination, und das Durchforschen derselben ist also nicht als sinnlos, unmöglich, gleich als wenn die promissio universalis den ganzen Ratschluss Gottes aufhelle, behandelt, sondern die Möglichkeit und das logische

Recht wird zugegeben, aber das göttliche Recht genommen: ein überzeugter Universalist aber würde ganz unbedenklich vom Standpunkt der Sinnlosigkeit aus argumentiert haben (s. auch weiter: „non esse quaerendas caussas horum arcanorum" f p 4: die Loci 1533 S. 332 brechen mitten im Artikel „de praedestinatione" ab, und zwar, wie aus der Fortsetzung in Loci 1535 deutlich wird (S. 452), an einer recht entscheidenden Stelle für unsere Auffassung der Mel. Prädestinationslehre; sie decken sich aber im wesentlichen mit den späteren Ausgaben). Die Loci von 1535 streifen die Prädestinationslehre bereits vor dem eigentlichen Artikel CR XXI S. 419 20, wo ihr Bestand trotz Willensrepugnanz und Universalismus durch die Charakterisierung als einer perniciosa imaginatio und einer disputatio minime utilis trotz alles Abscheus fest begründet wird; und im eigentlichen Artikel S. 450–53 wird dann neben dem universalistischen und Repugnanzmoment und neben dem obigen ersten positiv für die Prädestinationslehre sprechenden Moment des Rückschlusses vom fertigen Glaubensstande auf die Erwählung[1] hier nun m. E. in aller Deutlichkeit auf die Tatsächlichkeit eines arcanum consilium hingewiesen, und bloss der Blick von ihm abgelenkt, S. 452: Nec moror, etiam si quis hic alia quaedam obscuriora velit quaerere, quae etiamsi quid habent veri, tamen inutilia et perplexa sunt et tantum perturbant conscientias: wieder zunächst der Gesichtspunkt der Unnützlichkeit, nicht aber der der Unmöglichkeit! Ja der Versuch, die promissio zu einer partikularen zu machen, kann sogar etwas Wahrheit beanspruchen! (Was das für Folgen für Mel. als Logiker und Systematiker hat, ist zunächst ganz irrelevant). S. dazu auch die Forts. S. 452: besonders den Schlusssatz: Quae etiamsi quid in hac causa alii subtilius disputant, mihi tamen satis est, colligere ea, quae certum est prodesse con-

[1] De electione a posteriori judicemus (S. 451), haud dubie electos esse, qui misericordiam fide apprehendunt.

scientiis; ein Kommentar ist nach Obigem hierfür überflüssig. Und wer über die promissio universalis hinaus causas electionis quaerere will, der kann sich leicht verwickeln in die labyrinthi praedestinationis (S. 428) und den Menschen viel schaden; a b e r der Betreffende hat nach den Mel. Aeusserungen stets realen Boden unter den Füssen. Es ist hier ganz gleichgültig, ob Mel. selbst über die promissio universalis hinausforscht, sondern darauf kommt es an, ob er überhaupt ein Gebiet hinter der promissio universalis zugibt, welches durchforscht werden k a n n: Und das tut Mel., s. auch Loci 1543; CR XXI 916: Etsi autem multa disputantur durius, tamen, quantacunque moles disputationum cumulatur, necesse est in vero agone ad hanc arcem (prom. univ.) confugere ... Obtemperemus igitur, n e c v a g e n t u r a n i m i n e c s e m e r g a n t i n t e n e b r a s quaerentes electionem extra verbum. Man muss sich stets klar halten, wie ein wirklicher Universalist und Antiprädestinatianer hier geredet hätte; ein solcher hätte aber gar keine tenebrae gekannt; die prom. univers. hätte ihm alles aufgestellt; darum ist die Behauptung der tenebrae, dieser Sphäre des Dunkeln, hier das Wichtigste am Citat für uns. Die tertia aetas der Loci steht daher wie die secunda aetas (cf. auch XXI 681. 777. 877. 973. 783: nec opus est (!), huc affere disputationem de praedestinatione). Es darf also über dem Verbot nicht die Tatsächlichkeit der Erscheinung vergessen werden: S. 963: Nec conturbemus nos quaestionibus de praedestinatione, quas supra dixi seponendas esse. (Es soll nicht verschwiegen werden, dass die späteren Ausgaben der Scholien zu den Proverbien 1551. 1555. (Hall. Pon. Bibl.) im Gegensatz zu den früheren Ausgaben (s. S. 74 ff.) 1525. 29. 31 kein Material mehr über praedestinatianische Anschauungen enthalten, sondern an den betreffenden Stellen das Problem auf Allgemeineres verschieben, 1551 S. 138. 191; 1555 S. 346; daraus aber könne bloss hervorgehen, dass Mel. seine exegetischen Anschauungen geändert hat und allenfalls, dass er der Prädestinationslehre gern aus dem Wege

geht. — Auch das Ex. ord. Meckl. 1554 in seiner deutschen und lateinischen Ausgabe von 1560, wie das Ex. ord. lat. Ed. 1554 führen keinen besonderen Artikel über die Prädestination, im Gegensatz zu den Loci). Auch die Röm.-Br.-Comm. von 1544 (CR XV S. 493; spec. 677 ff.) und 1556 (XV 797; spec. S. 974 ff.) bringen ausdrückliche Zeugnisse über den bei allen noch so scharfen Neutralisierungsversuchen doch festgehaltenen „geheimen Ratschluss Gottes", der hinter der promulgierten promissio universalis steht. Der scrupulus de particularitate wird entkräftet, nicht jedoch wird ihm dadurch schon die faktische Möglichkeit des Bestehens entzogen, dem „scrutari arcanam majestatem" ein Verbot entgegengesetzt, und positiv vom Standpunkt des sanctus ein „admirari" jenes „arcanum consilium, quod Ecclesia est exigua, multitudo infirma objecta" hervorgehoben. Und in dieselbe Sphäre gehört es, wenn Mel. auch hier so oft von einem „colligere Ecclesiam, segregare aliquos electione" redet, (XV S. 680; 975; 997; 978; Conf. Sax. Hall. Sonderexemplar S. 318; Postille XXV 53. 42. Ex. ord. lat. ed. 1554 S. 786. CR VII S. 1163. Dez. 1552; IX 193 an Troll 1557), oder von einem servare eines aliquis coetus XXV 42; das sind doch mehr als blosse termini, sie bezeichnen Mel. Grundstellung zu dieser Frage, die eben das letztlich Entscheidende im göttlichen, nicht menschlichen Faktor trotz aller praktischen und psychologischen Retraktationen sieht; s. aber noch besonders die Ausführungen zu „altitudo divitiarum" S. 701/2 wo er die humana arrogantia, ins consilium arcanum einzudringen, um zu erforschen, warum „pauci tantum et abjecti fiunt populus Dei", mit der Forderung eines „se subjicere sapientiae" zurückweist, „etiamsi non intelligamus, quare tam mirabili consilio Deus gubernat Ecclesiam". Die Ausg. von 1556 bringt ebenfalls eine instruktive Stelle S. 980, wo eine „trepida mens" aus Mel. Bekehrungsauffassung (!) ängstigende praedestinatianische Folgerungen zieht: Non possum credere nisi Deo fidem accendente (dieser Betreffende

hat Mel. vorzüglich verstanden). Respondeo: verum est(!), sed trahuntur per vocem Evangelii, cui vult te Deus assentiri. Mel. erkennt mit dem „praeoccurrere" des göttlichen Faktors mehr an als blossen Monergismus; im Zusammenhang gewinnt dies prädestinatianische Nebenbeleuchtung. Der Vorwurf der Ungerechtigkeit Gottes wird S. 981 damit zurückgewiesen, dass Gott eigentlich niemandem etwas schuldig ist, nicht aber durch den Hinweis auf das „Nichtwollen" des Menschen (das natürlich sonst dominiert; aber es gilt eben auch die andere Seite zu beachten). (Luthardt S. 186/7 übergeht diese Seite der Mel. Auffassung vollständig, stellt bloss das Ueberwiegen des menschlichen Faktors heraus.) Und der Schluss dieser Kapitel wiederholt in anderer Fassung als 1544, aber materiell identisch, gegenüber dem „quaerere der ratio, cur tam pauci fiunt salvi" (S. 997/8), dass non omnia consilia Dei humanis raciocinationibus comprehendi posse, und dass wir daher nicht zulassen sollen, „vagari mentes curiositate"[1]. — Auch die Conf. Sax. 1551 Resp. Bav. 1559 handeln nicht de professo über die Prädestinationslehre, doch lassen sie in gelegentlichen Bemerkungen keinen Zweifel über ihr Verhältnis zu diesem hier betonten Moment der Prädestinationslehre (Conf. Sax. Hall. Sonder-Exemplar S. 262. 318). Resp. Bav. E 2" halten dem sanctus bei dem Bedenken über electio neben dem universalen gratis-Trost entgegen: nec inquirant ea, quae Deus non jussit inquiri, sicut Siracides inquit: Quae praecepit tibi Deus, sancte cogita" (s. auch E 3 Mel. Anschluss an das seelsorgerliche Verfahren des Dr. Pomeranus gegenüber Zweifeln de electione seu de particularitate: Pastor jubet eum credere promissioni, omissa illa disputatione: der Pfarrer hat also im Grunde das Gemeindemitglied bloss auf andere Gedanken gebracht, ihm nicht die Unmöglichkeit entgegen gehalten). Die Mel. Postille macht im

[1] cf. noch Disput. CR XII 645 Nr. 39 (1559); Haussleiter S. 138 und Disput. CR XII 545 These 40 (1546).

Anschluss an Luc. XIV (das grosse Abendmahl) in einer öffentlichen, erbaulichen Ansprache (CR XXV 42; 1549—60) ganz ausdrücklich und ungeniert zum „principalis status huius narrationis" die „querela de paucitate credentium et consolatio contra illud scandalum" (Wiederholung desselben Problems S. 52 quomodo fiat, quod sit tam exiguus coetus Ecclesiae et tanta paucitas vere piorum). Und bei den hier entstehenden admodum difficiles disputationes de reprobatione gälte es „modeste loqui", d. h. zunächst die Schuld im Menschen zu suchen; aber es steht doch gleich daneben: Cur autem permittatur a Deo, ut tanta multitudo maneat in contemptu, ... commendemus arcano Dei consilio. Interim oremus Deum, ut nostra pectora accendat amore verbi sui (s. Zusammenfassung erst S. 176/7).

Es soll nun noch ein Blick auf die Erörterungen über die Prädestinationslehre zwischen Mel. und Calvin geworfen werden. Es ist schon an sich merkwürdig genug, dass Calvin 1543 seine Schrift gegen den Antiprädestinatianer Pighius dem Mel. dediziert hat[1], und dass Calvin 1546 und 1551 Mel. Loci ediert hat. (Schweizer, Centraldogmen I 387.) Mel. antwortet darauf Mai 1543 CR V 107 in einem ganz ausserordentlich wichtigen Briefe. Seine Aeusserungen auf Rechnung des Mel. gegenüber so beliebten Anschmiegens zu setzen, kann bloss ultima ratio sein und fällt vollends weg, wenn dieselben sich decken mit seinen sonstigen Aeusserungen. Dass Mel. die Prädestinations-Materie „pie" seitens Calvin behandelt findet, sagt natürlich noch nichts. Betreffs seiner eigenen Stellung zur Prädestination verweist er auf diejenige eines Tübinger Freundes, Franciscus Stadianus, qui dicere solebat, se utrumque probare: convenire omnia, ut divina providentia decrevit, et tamen esse contingentia: sese haec conciliare non posse. Mel. bekennt sich zwar nicht ausdrücklich selbst zu dieser Anschauung (doch s. S. 170); es würde aber nichts im Wortlaut die Annahme

[1] s. das Widmungsschreiben an Mel.: Suppl.-Bindseil 1874. S. 165.

hindern: jedenfalls steht er nicht weit davon, wenn er im folgenden allerdings bloss die contingentia-Möglichkeit ausführt, dann jedoch fortfährt: Haec etiamsi subtilius disputari possunt, tamen ad regendas mentes hoc modo proposita accomodata videntur. So redet wieder kein echter Universalist: wieder muss der an sich ganz wohl mögliche Gedanke der göttlichen electio und reprobatio in und vor der Praxis zurücktreten. Das sei nämlich stets seine Hauptsorge gewesen, ut excerperem res utiles easque ex illa caligine evolutas, quantum possem, plane et dextre recitarem, nec raro illud Euripidis mihi in mentem venit: ἐσθλὸν τὸ σαφές, et ἄσοφον τὸ μὴ σαφές. Ganz charakteristisch ist auch das Gleichnis: Ut autem ducum ars est, leviora et parerga relinquere, ne impediantur in persequendis adversariis, ita nobis videndum est, de quibus rebus dimicandum sit. Es gibt also notwendigere Sachen zu behandeln als die Prädestinationslehre, aber sie bleibt doch eine tatsächliche Grösse. Calvin hat daher Mel. vorzüglich verstanden, wenn er (Suppl. Bindseil S. 334 Nr. 1552) von der Mel. Prädestinationslehre behauptet: in electione tractanda nihil aliud habere propositum, nisi ut te ad communem hominum sensum accomodes; und obwohl er weiss, dass er selbst und Mel. — bei gemeinsam behaupteter Universalität der promissio[1] — hinsichtlich der gottgewollten efficacia derselben ein prorsus diversum behaupten, kann er doch wegen dieses von Melanchthon aus praktisch-seelsorgerlichen Gründen geübten Ausweichens vor der Prädestinationslehre mit gutem Recht noch sagen: professi sumus ego et collegae omnes mei, eundem, quo tendis, in doctrina scopum nobis esse propositum[2] (dies auch gegen Herrlinger: „Calvin hat sich getäuscht" S. 85: NB. das Calvinische „Eigentlich denkst du wie ich" bei Herrlinger habe

[1] S. 331 ibid.: Die promissio sei zwar universal, sed fidei Spiritum solis electis singulari privilegio donari.

[2] Gelegentlich eines Streites, in dem sich einzelne „nebulones" betreffs der Auffassung der gratuita electio auf Mel. beriefen.

ich in dieser Form nicht gefunden). Wenn aber Mel. (Febr. 1552; CR VII 930 cf. Herrlinger S. 85) an Camerarius schreibt: vide saeculi furores, certamina Allobrogica de Stoica necessitate tanta sunt, ut carceri inclusus sit quidam, qui a Zenone dissentit, so ist das zunächst gar kein Zeugnis für oder gegen die Prädestinationslehre, sondern bloss für die Ablehnung der gewalttätigen Durchführung der Sache in Genf. Es beruht diese erstere Annahme auf einer ähnlichen Verwechslung zwischen Form und Inhalt, wie wir sie schon einmal konstatierten bei dem Verhältnis Mel. zu dem Handel zwischen Luther und Erasmus.

Und wie steht es schliesslich in dieser Periode der „Schwenkung" mit Mel. Verhältnis zu Luther? Wenn man in Betracht zieht, dass Luther in derselben Zeit, die uns jetzt beschäftigt, auch energisch auf die Universalität des geoffenbarten Gnadenwillens hin verwiesen hat trotz energischen Festhaltens an der Tatsache des absconditum consilium, (was auch die Disput. Luthers ed. Drews klargestellt haben, s. S. 53. 63. 176/7. 188/190/1. 316. 266. 216. 228. 238. 258. 296. 414. 481), und wenn man weiter bedenkt, dass Mel. bei seinem Synergismus in der Tat Monergist geblieben ist (S. 102—144), so war die Differenz zwischen beiden doch mehr eine formale[1] — was Luther naiv sagte, sagte Mel. schematisch-exakt[1] —, und es bedurfte zum Friedenhalten wahrlich nicht erst des grossen, weitherzigen Luther, um den ketzerischen Freund zu decken (s. dazu Loofs DG[3] S. 378. Mel. kam zu Luther „widersprechenden Anschauungen"; S. 416 „Mel. ist andere Wege gegangen als Luther"; Galle S. 323/4; Schweizer Centraldogmen S. 387 ebenso). Mel. konnte mit Recht (Juli 1537) an Vitus Theodorus (CR III 383) schreiben: Scio me quaedam minus horride dicere de praedestinatione, de

[1] Das „minus horride" (s. ff.) des Mel. geht dann auf die ästhetisch-formale Seite, wie das andere auf die psychologisch-formale Seite.

assensu voluntatis . . . . ., de his omnibus scio, re ipsa Lutherum eadem sentire, sed ineruditi quaedam ejus φορτικώτερα dicta, cum non videant, quo pertineant, nimium amant. Mihi tamen concedant, homini Peripatetico et amanti mediocritatem, minus Stoice alicubi loqui. Und Mel. konnte daher wohl Resp. Bav. E 5 und E 6 mit gutem Gewissen für seine Bekehrungsauffassung sowohl wie seiner Prädestinations-Erörterungen die Gemeinschaft mit Luther betonen.

Die These, die im obigen bewiesen werden sollte, war lediglich die, dass Mel. Prädestinationslehre in dieser Periode mit dem Hinweis auf die universale Fassung der promissio unvollständig behandelt ist, dass sich darauf die Behauptung der Abwendung von derselben nicht gründen lässt; sie war nur eine Seite derselben und entsprang einer pädagogischen Anpassung an die Praxis; daneben musste vielmehr noch auf zwei andere Momente hingewiesen werden, die die Prädestinationslehre dieser Periode als geradlinige Fortsetzung der älteren Art erscheinen lassen, von denen das eine a posteriori die Tatsächlichkeit der Prädestinationslehre postuliert: die Kirche ist da, der einzelne sanctus ist da: beide sind das Resultat der divina electio; das andere Moment aber behauptet a priori die Tatsächlichkeit derselben, durch Anerkennung einer Durchforschungsmöglichkeit dieses hinter der promissio universalis stehenden dunklen Gebietes; gerade das Verbot als solches war uns hier wichtig. Mel. zeigt nirgends prinzipielle Bedenken gegen die Möglichkeit ihrer Tatsächlichkeit, sondern bloss praktische Bedenken gegen ihre empirische Brauchbarkeit; eine noch weiter gehende Ausschaltung der Prädestinationslehre bezeichnet den winzigen quantitativen Fortschritt in dieser Periode; sie ist eine perplexa et periculosa doctrina, aber jedenfalls eine doctrina.

Der systematische Zusammenhang mit dem früheren dogmatischen Teil über das Problem der Bekehrung selbst könnte in folgenden drei Punkten gesehen wer-

den: 1) Allein in Gottes Hand liegt die Verleihung der neuen spiritualen Affekte incl. der fides (= donum Dei; Resp. Bav. s. o.). 2) Warum lässt Gott den Menschen nicht die libertas in externis zum Kirchgang gebrauchen? 3) Warum weiter nicht die libertas in internis zur Inthronisierung des verliehenen Neuen? —

Ein letzter Passus gehört der Darstellung der profanen Seite der Prädestinationslehre in dieser letzten Periode des Mel. Theologisierens, nämlich der Darlegung der Mel. Ansicht über Tatsache und Stärke einer Beeinflussung des gesamten profanen Weltgeschehens durch den göttlichen Willen. Sie kann kurz sein, da das, was an allgemeinen Bemerkungen hier zu sagen ist, in den betreffenden Abschnitten der ersten und zweiten Periode (I c β u. II d β) bereits gesagt ist und hier einfach darauf zurückgewiesen werden kann (s. S. 33 ff. und 78 ff.). Die diesbezüglichen Ausführungen halten sich — zum Teil wörtlich — in den Bahnen derjenigen, die der Kol.-Br.-Comm. 1527 angab. Doch finden sich mancherlei genauere Aufschlüsse und wirkungsvolle Bestätigungen des früher Gesagten.

Es ist nun nicht erst umständlich zu erweisen, mit welcher Energie Mel. stets die Verursachung der Sünde durch Gott zurückweist. (Röm.-Br.-Comm. 1532 d p; Conf. Sax. 1551 (Hall. Ex.) S. 210; Resp. Bav. 1559. D 6; H 6; Loci 1533 XXI 271/2; Loci 35: S. 371. Loci 1543 S. 644; Ex. ord. Meckl. 1554 (Hall. Ex. Pon. Bibl.) S. 18 b; Loci 1543 S. 992. 1033). Der Mensch handelt hier aus eigener Initiative genau wie bei dem eligere externas res: und dies fasst Mel. in die Sphäre der contingentia zusammen. Dies ist die bekannte eine Seite der Darstellung, und das Gegenteil davon sind Stoici und Manichaei furores, monstrosae opiniones, quae sunt contumeliosae contra Deum et perniciosae moribus[1].

[1] NB. ist durch diese Ablehnung stoischer Elemente natürlich bloss die physische, nicht aber ethisch-religiöse Freiheit im letzten Grunde gemeint, s. zu dieser klaren Scheidung z. B. Loci XXI 373 und 275. Aliena est disputatio . . ., doch siehe Loofs DG³ S. 412,

Doch gibt es auch hier eine andere Seite, und diese ist wiederum bisher vernachlässigt: es ist nämlich die Ansicht Mel. von dem göttlichen „determinare" der „contingentia" und dem Sinne der Zurückweisung des Satzes „omnia necessario fiunt". Bloss sekundäre Bedeutung hat hierfür an sich wieder zunächst die Behauptung der „generalis actio": dass Gott das Lebensprinzip für den gesamten Bereich des Geschaffenen ist („vitam impertit"; „sustentatio divina" XXI 647), ist selbstverständlich und hat noch nichts mit einer direkten oder indirekten speziellen Herbeiführung einer Erscheinung zu tun (s. Röm.-Br.-Comm. 1532 d iij). Auf das letztere könnte schon eher das „permittere, deserere, sinere" seitens des göttlichen Willens bei der Sünde der Menschen bezogen werden (d p 2 „significat desertionem"). Zum eigentlich Entscheidenden kommen wir erst bei dem ausdrücklichen Hinweis auf das göttlicherseits geübte „determinare contingentia". Dies letztere führt nun Mel. allerdings im Anschluss und Zusammenhang der „generalis actio" aus, des mit „vere adesse" verbundenen, „perpetuo impertiri ac distribuere vires singulis pro sua conditione". Diese Verbindung beruht auf einem synthetischen, nicht analytischen Gedankenprozess. Doch wie auch immer der Zusammenhang sein mag, die Tatsache an sich fesselt uns hier; Mel. fährt fort d iij-p: Sed hic existunt acerrimae disputationes de contingentia, si Deus . . . suppeditat vires et determinat contingentia, nihil videtur contingenter fieri, (s. auch Loci 1533 S. 275. Die Möglichkeit der Tatsächlichkeit wird zugegeben, dass Deus determinat omnia contingentia), und d p: Quamquam Deus vere condit et conservat res, praevidet et determinat contingentia, tamen . . hat er dem Menschen als einer creatura racionalis die Möglichkeit gesetzt, dass contingenter aliqua fieri . . (XXI 372). Die contingentia stehen also unter einer doppelten Auffassung, einmal setzt sie der Mensch im Bewusstsein vollster Freiheit

der nach Zusammenhang „Ebenso" wohl in der ersten Freiheit auch die zweite gewährleistet findet. —

ganz aus sich selbst heraus in die Welt, und weiter hat doch Gott seinen persönlichen Willen, der unumgänglich feststeht, dabei durchgesetzt. Wie diese anthropologische Behauptung und theologische Leugnung der contingentia zusammen möglich ist, darüber spekuliert Mel. nicht; aber das steht ihm stets fest: ita determinat, ut non tollat libertatem (Loci XXI 274. 372); er bezeichnet das Problem als eine Frage der Schöpfung: Neque ego ignoro, haec disputari subtilius, sed illa πολυπραγμοσύνη multa colligit inexplicabilia, quae imperitos et juvenes valde perturbant. Itaque hic visum est resistere ac praecidere reliquas de hac re disputationes. Fas est quaedam ignorare homines. Et perspicere qualis sit divina gubernatio in rebus, est intelligere creationem .... Ego dixi fide praesentiam Dei cernendam esse (d p). Diese zweite Seite ist aber im Grunde identisch mit unserer Interpretation des „omnia necessario fiunt" der ersten Periode[1] (s. S. 33 ff.), die ja auch das freie eligere der creatura racionalis einschloss, und vielleicht geht die im obigen Citat von Mel. behauptete Möglichkeit einer genaueren Durchdringung und Erforschung dieser Sache, — zurückgestellt wiederum nur aus praktischen Gründen, — auf diese seine ältere Behauptung und Darlegung des Sachverhaltes, die Bewirkung der Sünde durch Gott insbesondere; s. dazu Loci 1533 S. 271, wo betreffs des Anscheines, dass Gott zum autor peccati auf diese Weise gemacht wird, gesagt ist: Haec non possunt satis perspicue explicari. quia sicut ipsam creationem humana ratio per sese intelligere non potest, ita qualis sit haec agitatio et gubernatio rerum, non potest satis perspicere. Haec enim sunt pariter arcana et extra conspectum nostrum posita[2]; S. 272: Et ut maxime homines acuti plura hic quaerere velint, tamen id meo judicio nihil habet utilitatis (!!). Et cum multa colligant absurda et in-

[1] Warum dennoch die Ablehnung erfolgt, s. S. 172/3.

[2] Et haec tamen duo tenenda sunt I. Deus adest II. non autor peccati.

explicabilia, valde perturbant imperitas mentes et imbecillas. (s. auch Loci 1535 S. 372). Loci 1543 S. 634—652. S. 644 werden die Disputationen der arguti homines abgelehnt, etiamsi non possumus omnes argutias, quae opponuntur, extricare (S. 651,2); s. auch den Verzicht im Röm.-Br.-Comm. 1557 CR XV 994 zu „Num ita impegerunt, ut caderent": Hac simplicissima explicatione contenti simus et longas aliorum disputationes hoc loco relinquo considerationi et judicio seniorum; s. auch hier die schon oben zitierte Stelle Postille XXV 52: Cur autem permittatur a Deo, ut tanta multitudo maneat in contemptu . . . commendemus arcano Dei consilio. So ist die Erzählung Mel. im Brief an Calvin (CR V 109; Mai 1543) von Fr. Stadianus, qui dicere solebat, se utrumque probare: convenire omnia, ut divina providentia decrevit, et tamen esse contingentia, sese haec conciliare non posse", doch wohl Mel. eigenstes Bekenntnis (s. S. 163).

Es ist klar ersichtlich: Mel. nimmt trotz der im pädagogisch-praktischen Interesse geübten Behauptung der contingentia und zwar incl. der Bewirkung der Sünde durch den Menschen, doch wieder den Verlauf des gesamten Weltgeschehens in Gottes alles kausierenden Willen auf. Der Unterschied zu früher ist darum auch hier, auf den tiefsten Sinn seiner Ausführungen gesehen, bloss ein quantitativer (doch s. S. 84 ff.). Das zeigt sich auch besonders an der seit dem Röm.-Br.-Comm. 1532 (d p) durch alle Schriften der letzten Periode gehenden Bewertung des gesamten Seins incl. Gottes und seiner Eigenschaften nach den zwei Gesichtspunkten der necessitas consequentis (absolute Notwendigkeit) und der necessitas consequentiae (relative Notwendigkeit). Diese Unterscheidung im Begriff der Notwendigkeit hinsichtlich ihrer Stärke bezieht sich nun jedoch nicht auf zweierlei Arten der göttlichen Wirksamkeit, so dass die relative Notwendigkeit für die Sphäre der contingentia übrig bliebe, vielmehr untersteht das gesamte Geschehen und Sein der necessitas consequentiae, da Gott

ein agens liberrimum ist; die necessitas absoluta = consequentis findet bloss statt hinsichtlich der Tatsächlichkeit Gottes und der Eigenschaften Gottes. Deutlicher als der Röm.-Br.-Comm. reden die verschiedenen Loci-Ausgaben und die philosophischen Schriften dieser Periode. (Loci 1533 S. 271. 273. 275. Loci 1535 S. 372. Loci 1543 S. 638/9. 647. 649/52; Philos. mor. epit. XVI 44. XIII 158). Die absolute Notwendigkeit ist darnach identisch mit einer schlechthinigen Unmöglichkeit des Gegenteils, (649/50. „poni oppositum prorsus impossibile est"), wie also, dass Gott nicht existiere, oder nicht gütig, gerecht u. s. w. sei. Was aber in der Welt geschieht, haec non sunt natura sua necessaria (S. 372 z. B.), sed fiunt immutabilia, postquam decreta sunt oder auch (z. B. 274) vel quia Deus ita determinat, aut quia sequuntur propter praecedentes caussas. Dass sich aber diese necessitas consequentiae nicht bloss auf die Sphäre der contingentia, d. h. der freiheitlichen, sündigen Handlungen bezieht, sondern auf das Gebiet des gesamten Geschehens, auch des gottwohlgefälligen und gottgewirkten, dafür zeugen z. B. Loci 1543 S. 647. 650. Diese gemeinsame Unterstellung aller Vorgänge, der guten und der bösen, unter eine und dieselbe Art der necessitas ist aber an sich für uns von hoher Bedeutung, insofern ja dadurch für die contingentia incl. der Sünde gegenüber der Verursachung des Guten durch Gott, kein ausdrückliches Ausnahmegesetz besteht. Die gemeinsame Etikette der necessitas consequentiae am Guten und Bösen ist also nicht zu unterschätzen. Dass Mel. nachträglich Stärkeunterschiede innerhalb dieser tatsächlichen necessitas annimmt, ist zwar auch von Bedeutung, aber, nachdem die Notwendigkeit selbst behauptet ist, bloss von sekundärer. Unterschiede aber macht Mel.: Quod vero dicitur Deus determinare contingentia, discrimen tenendum est. Aliter determinat ea Deus, quae vult, aliter illa, quae non vult. Aliter, quae a sola ipsius voluntate pendent, aliter, quae partim ipse facit, partim voluntas humana (S. 647), cf. auch S. 650. Et in his (den Dingen

der necess. consequentiae) magna sunt discrimina. Aliter determinat Deus bona (hier im Gegensatz zu oben hinzugefügt) quae vult . . .. aliter mala, quae non vult; und diese zweite Art des determinare erhält dann noch insbesondere den Zusatz: haec est non sua natura necessaria, sed re vera contingens, obwohl ja auch die erste Rubrik der necessitas consequentiae diese Eigenart besass gegenüber der necessitas absoluta seu consequentis. Diese indirekte necessitas wird oft noch mehr abgeschwächt durch Gleichsetzung mit sinere, permittere (XVI 46; XIII 159), dem Bösen metas constituere nec sinere grassari alterius malos, ja gleich praevidere gesetzt, also zu einem Schatten heruntergedrückt; aber Mel. hat ja selbst erklärt, dass diese Dinge subtiler behandelt werden können (s. o.), dass dies aber lediglich aus praktischen Gründen besser zu vermeiden sei. Es genügt hier die Behauptung des determinare überhaupt, der necessitas an sich; und die Mel. Interpretation ist in der Regel Eideshelfer: Ita natura contingentia fiunt necessaria, necessitate consequentiae (s. auch die charakteristische, den praktischen Gesichtspunkt herausholende Fortsetzung). Röm.-Br.-Comm. 1532, dpb. Jede genauere Untersuchung erscheint Mel. auch hier bei der profanen Seite der Prädestinationslehre als pietätloses Eindringen in das consilium arcanum, und als pädagogisch gefährliches Unternehmen, aber auch wiederum nicht als blanke Unmöglichkeit.

Das führt noch auf ein Letztes, die bereits oben angeschnittene Frage, warum denn Mel. so masslos heftig gegen seine eigene ursprünglich vertretene These, „omnia necessario fiunt“ stets polemisiert, wenn er ihr doch sachlich gar nicht so ferne stand. Die Antwort ist einfach die, dass man Mel. durch andersartige Interpretation dieser Formulierung die Freude daran gehörig verdorben hatte. Ihr Sinn bei Mel. hatte nicht in einer Theorie über die Formen des Zustandekommens einer Handlung gelegen, sondern in der Wertung des wie auch immer Zustandegekommenen als eines notwendigen Gliedes im göttlichen Ratschluss. Die

Formel liess ja wegen ihrer ausserordentlichen Knappheit ein Missverständnis sehr wohl zu, und Mel. Entrüstung wendet sich notorisch stets gegen diesen Missbrauch der These im gegnerischen Lager; er muss dabei wohl das Vergebliche des Versuchs sofort eingesehen haben, die These in ihrem orthodoxen Sinn für sich zu retten; er gibt die Ausdrucksform selbst auf und macht sie zum realen Aushängeschild der gegnerischen Ansicht, die er nun auf alle Weise brandmarkt. —

Worin bestand aber die Verdrehung der These? Der terminus war verbunden worden mit einer anderen Art von necessitas, nämlich der stoischen (s. dazu z. B. Epit. Philos. mor. XVI S. 44. Eth. doctr. elem. XVI 193). Das Monströse bestand aber für Mel. an dieser necessitas gegenüber der eigenen Auffassung derselben in einem doppelten, wenn man die zerstreuten Bemerkungen systematisch zusammenfassen will; nämlich in einem ungeheuerlichen Gewaltakt sowohl Gott als den Menschen gegenüber, um welche seine eigenen Theorieen geschickt herumsteuern sollten. Gott und der Mensch waren danach gleichmässig an das Fatum (s. die zitierten Stellen; vom „Fatum“ spricht Mel. selbst) und die secundae caussae gebunden; Gott gegenüber war seine ganz anders orientierte These (s. o.) der theologischen Anfangsjahre natur-wissenschaftlich, dem Menschen gegenüber psychologisch missdeutet worden. Mel. These wollte aber bloss eine theologische, nicht aber eine naturwissenschaftliche oder psychologische Bedeutung haben. Er hatte zuerst mit Hülfe dieser These, nachher ohne sie den innigen Zusammenschluss Gottes mit jedem noch so unbedeutenden Vorkommnis wahren wollen, und dabei dennoch ebenso der Menschen Freiheit zu spontaner Betätigung als Gottes Ueberlegenheit über die causae secundae wahren wollen. Dies beides unterschied ihn wesentlich von jeder opinio Stoica, und seine eigene necessitas konnte er aufrecht erhalten, ohne dazu die Chrysippeae disputationes de necessitate (Röm.-Br.-Comm. 1532 d p) nötig zu haben, da das

göttliche und menschliche Ineinander eine Frage der Schöpfung sei, zu hoch für menschliche Vernunft, und die praesentia Dei durch den Glauben wahrgenommen werden solle. Was nun die Verteidigung des Menschen gegenüber dem error Stoicus angeht, so verweist Mel. stets auf die libertas in externis, resp. in internis, auf die gesamte, oben herausgestellte Tätigkeit des appetitus supremus, der voluntas κατ' ἐξοχήν. Würde er gegen seine eigene These polemisieren, so würde dies aber ganz unzweckmässiges Streitmaterial sein, da ja 1521 sich die necessitas Mel. auch gut mit der libertas vertragen hatte (s. S. 33 ff.); und was nun die Verteidigung Gottes gegenüber dieser necessitas betrifft, so verweist Mel. stets auf Gott als „agens liberrimum“: aber auch hier kann man unmöglich annehmen, dass Mel. seine eigene These meint, denn keiner wird behaupten wollen, dass Mel. 1521 Gott nicht als ein agens liberrimum, sondern identisch mit dem nexus caussarum secundarum, d. h. dem fatum, oder daran gebunden, vorgestellt hätte. Mel. polemisiert also mit beiden Gesichtspunkten, dem theologischen wie anthropologischen, nicht gegen seine eigene frühere Behauptung, sondern gegen die stoische Doppelentstellung (s. dazu die Zitierung der Stellen am Anfang dieses Abschnittes). In den Einzelausführungen steht daher stets hier die Zurückweisung der Ueberordnung des Fatums über Gott und den Menschen im Mittelpunkt. Eine ganz präzise Formulierung des Sachverhaltes geben Loci 1543 S. 651. Hiernach besteht der dissensus zwischen dem Christianus und Stoicus letztlich in einer verschiedenen Beziehung zwischen der prima causa und den causae secundae. Der stoische Standpunkt ist der einer strengen copulatio zwischen beiden, in omnibus, seu bonis seu malis: der christliche ist der, dass sowohl die prima causa ohne die secundae causae (Deus = agens liberrimum) als die secundae causae ohne die prima causa (der Mensch bei den contingentia) wirken kann. Die Schriften des ersten Jahrzehntes heben zunächst bloss die anthropologische Seite der stoischen Vergewalti-

gung des „omnia necessario fiunt“ hervor: (Loci 1535 S. 372/3 z. B.; auch 1543 S. 650. XIII 159 de anima; dasselbe später): Zenos Sklave hat kein Recht, sich zur Entschuldigung auf das Fatum zu berufen. Doch hätte dieser Sklave auch nach den Loci von 1521 m. E. mit deren Behauptung der libertas in externis dazu kein innerliches Recht gehabt, das über den Wortklang eines Satzes herausgereicht hätte. Erst die philosophischen Schriften der 40er Jahre und die letzte aetas der Loci heben die theologische Seite der Missdeutung hervor. Loci S. 138/9. 651: Deus adest creaturis, non ut Stoicus Deus, alligatus causis secundis, ut moveat simpliciter, sicut movent secundae, sed ut agens liberrimum, sustentans naturam et suo consilio aliter agens in aliis (XVI epit. phil. mor. S. 44. Eth. doctr. elem. 193. De amina XIII 158, auch Prov. Comm. 1551. 1555 (Pon. Bibl. Hall.) S. 34 b).

Bei einer derartigen Interpretation der Ablehnung und Behauptung einer necessitas in der Entwicklung der Mel. Theologie, die also ein ziemlich konservatives Festhalten am Alten herausstellt, die Kluft zwischen früh und spät zusammenzieht, könnte es nun schliesslich als störend empfunden werden, dass Mel. in dieser dritten Periode ebenso sich wehre gegen die Verbrüderung in der Auffassung der necessitas mit Laurentius Valla (z. B. XXI 652. 372; XVI 46), als er sie Loci 1521 (Kolde ed.^{2} S. 71)proklamiert habe. Man könnte darauf hinweisen, dies runde „Ja“ der ersten Periode und das runde „Nein“ der dritten Periode zu dem unveränderlichen Buch eines Dritten führe hinaus über solche oben getriebenen subjektiven Begriffsmissdeutungen und gewundenen Versuche, einen materiellen Zusammenhang in der Entwicklung herzustellen; die Stellung zu Laurentius Valla liefere den objektiven Massstab für die Beurteilung der Schwenkung Mel. — Dass hier eine Schwierigkeit vorliegt, ist zunächst zweifellos. Es kann hier auch gar nichts helfen, erst die Anschauungen von Laurentius Valla selbst zu prüfen, da es ja gerade darauf an-

kommt, wie Mel. ihn verstanden hat. Aber gegenüber der Schwere und Menge der Gegenzeugnisse, die für grössere Kontinuierlichkeit sprechen, darf die verschiedene gelegentliche Verwendung eines Mannes in verschiedenen Perioden doch bloss sekundären Wert haben. Und schliesslich, wer will konstatieren, ob nicht Mel. nach gründlicherem Studium des Valla zu einer anderen Auffassung über sein Buch, ohne dass notwendig der eigene Standpunkt sich darum geändert zu haben braucht, später in der Tat gekommen ist, so dass die Aenderung dann in die exegetische Beurteilung des Buches zu liegen kommt? Der theologische Jugendeifer des jungen Humanisten konnte kurz entschlossen da einen Bundesgenossen entdeckt zu haben meinen, wo der gründlichere Theologe nachher doch einen Gegner anerkennen musste. —

So ist das, was über diesen letzten Passus der profanen Prädestinationslehre in der dritten Periode der Mel. Theologie zu sagen ist, dem Resultat über die soteriologische Schwestergestalt sehr ähnlich. Mel. hat auch hier kein „Ja" der früheren Periode in ein ausdrückliches „Nein" verwandelt; nur ist der tatsächliche Zusammenhang mit der früheren Zeit hier vielmehr von Mel. versteckt, während er bei der soteriologischen Prädestinationslehre doch mehr an der Oberfläche lag. Es hat sich bestätigt, was im Anfang des Absatzes behauptet war. Mel. hat zwar in dieser Periode neben praktischen Bedenken über die Brauchbarkeit auch eine prinzipielle Theorie über die Möglichkeit aufgestellt. Aber die letzteren prinzipiellen Verneinungen über die Tatsache eines „omnia necessario fiunt" trifft nicht seine eigene Vergangenheit, sondern die Doppelentstellung der These durch ihre „stoischen" Gegner. Mel. Auffassung der necessitas universalis hat also zwei Seiten, von denen die eine — ungleich wichtigere — ihre stoische Auffassung durch energische Proklamation der Freiheit Gottes wie der Menschen ablehnt, die andere Seite aber die eigene, supranaturale, in das Geheimnis der Schöpfung gehüllte Auf-

fassung der necessitas bejaht. So ist der Fortschritt auch an diesem Punkt, im letzten und ganzen betrachtet, recht bescheiden. Es ist ganz zweifellos, dass das, was in den Köpfen seiner Hörer und Leser sitzen geblieben sein wird, auf die erstere Seite in den weitaus meisten Fällen zu beziehen sein wird; das sollte ja auch nach Mel. eigenen Worten so sein; und darin liegt auch das relative Recht der üblichen Schilderung Mel., aber der ganze Mel. war damit damals so wenig wie später erfasst. —

Wir stehen am Schluss. Das Material ist dargelegt und interpretiert. Die Arbeit fragte nach Tatsache, Art und Stärke des Anteiles Gottes und des Anteiles des Menschen bei der Bekehrung, d. h. bei der Umwandlung der caro-Affekte in die spiritus-Affekte; sie fragte zugleich nach einer etwaigen Veränderung der Mel. Erfassung dieses Problems innerhalb seines ca. vierzigjährigen Theologisierens. Wenn es nun richtig ist, dass dies Problem unter den drei in der Einleitung genannten Gesichtspunkten, dem materialen einer Darlegung der Fassung und Wertung der Sünde, dem formalen einer Durchforschung der Willenssphäre und der Willensfunktionen, und unter dem spekulativen einer Untersuchung der Beziehungen des göttlichen Ratschlusses zu den empirisch-immanenten Vorgängen im ersten und zweiten Falle, erschöpfend und reinlich behandelt werden konnte, so kann hier als gleichmässiges Schlussergebnis dieser drei Einzeluntersuchungen hingestellt werden, dass Mel. Auffassung der Bekehrung zuerst ganz offen, später mehr latent, aber stets im tiefsten Sinne monergistisch-prädestinatianisch geblieben ist. Allerdings wird ein solches Endurteil über den synergistischen, resp. monergistischen Charakter der Bekehrung wohl zu scheiden haben zwischen der tatsächlichen Beschaffenheit nach rein quellenmässigem Befund und der wahrscheinlichen Wirkung der Theorie bei Hörer und Leser. So zweifellos nämlich ein gründliches Studium der Mel.-Schriften ihren monergistisch-prädestinatianischen, d. h. aber theozentri-

s c h e n Charakter herausstellen wird, so sicher wird andererseits eine mehr auf eine ausgesprochene Direktive und den allgemeinen Schwerpunkt der Mel.-Ausführungen sehende Betrachtung das a n t h r o p o z e n t r i s c h e Moment prävalieren finden.

Einmal haben die drei Untersuchungen in allen drei Perioden gemeinsam herausgestellt, dass, soll es zu einem Umschwung kommen, Gott das neue Leben in die Sphäre einer innerlichsten Unbekanntschaft mit den spiritualen Werten hineintun muss, ganz ohne auf d i e s e m Gebiet irgend eine Vorarbeit des Menschen weiter zu führen oder Keime zur Anknüpfung zu finden. Das zeigte als Voraussetzung die stete Fassung der Sünde als einer tota corruptio in spiritualibus, das zeigte auch bei der Sache selbst der Mangel jeglicher Mitwirkung in Mel.s Anfangsjahren, und die dann später eingeführte, ganz unschuldige — weil bloss formale — Verwendung der Aristotelischen Psychologie: das zeigte schliesslich auch die letztlich doch stetig bleibende Hineinbeziehung des soteriologischen und profanen Weltgeschehens in den göttlichen Ratschluss, die stete Behauptung eines undurchforschlichen Auswählens bei der Durchführung des Heilsprozesses. Aber die Hervorkehrung dieses Theozentrismus erwies sich Mel. als praktisch unwirksam, als pädagogisch unbrauchbar, ja gefährlich; es kam dabei zu wenig auf die Energie des Menschen an. Mel. gab ihn zwar deshalb nicht auf: er stellte ihn jedoch zurück und schob dafür an die vorderste, sichtbarste Stelle ganz massiv anthropozentrische Gedankenkomplexe, soweit sie nicht seine theozentrische Grundstimmung über den Haufen warfen. Er suchte den theozentrischen Anschauungen das Gefährliche zu nehmen durch energischen Appell an die Leistungsfähigkeit auch des natürlichen Menschen, sofern ihm dieser doch eine creatura rationalis und legalis war, durch Appell an die Energie des Menschen, sich im Gegensatz zu spekulativen Fragen auf die empirischen zu beschränken. Und dadurch wurde ihm nun die Prädesti-

nationslehre nicht etwa zu einer gegenstandslosen Behandlung eines Nichts, wozu jeder echte Universalist gern sich bereit erklären müsste, sondern zu einem Streifzug durch ein verbotenes Terrain; die promissio universalis wurde das Lockmittel für ein innerlichst streng prädestinatianisches System. Die Prädestinationslehre hatte in der Anordnung des Ganzen einen sehr unscheinbaren Platz erhalten, aber immerhin: sie hatte einen Platz. Und die dem gleichen praktischen Zweck dienende, absolute Trennung Gottes von der Sünde hatte doch ihre Kehrseite und dadurch den Zusammenhang mit früher dadurch gefunden, dass Mel. in einer minder anstössigen und auffallenden Terminologie das gesamte Weltgeschehen als notwendigen Ausfluss des göttlichen Willens erklärte. Die Tatsache der menschlichen Freiheit war dabei von Anfang an behauptet, bloss dass Mel. später das Gebiet der Freiheit erweiterte; die Lösung dieser Duplizität war als eine Frage der Schöpfung abgewiesen. Dies Nebeneinander theozentrischer und anthropozentrischer Gedankenreihen gibt der Mel. Theologie etwas von einem esoterischen und exoterischen Charakter, trotzdem er kein eigentliches ausdrückliches Geheimnis daraus gemacht hat; auch klingt manches wie doppelte Wahrheit; aber das darf kein Vorwurf werden, da das menschliche Denken hier naturgemäss manchmal am Ende seines Könnens steht. Der in dieser Hinsicht herausgestellte Unterschied zu früher in Anordnung und Terminologie, der den Ausführungen das bestimmte menschliche Gepräge gibt, darf aber, so wenig es an sich sachliche Aenderungen enthält, keinesfalls in seiner Bedeutung unterschätzt werden; der Schwerpunkt liegt jedenfalls auf dieser anthropozentrischen Nebenreihe, und der Mel. in den Köpfen der damals Lebenden ist wohl sicherlich der der bisherigen Gelehrtenbehandlung gewesen[1].

[1] cf. Luthardt a. a. O. S. 189, wonach Pezel diese „dogmatisch unklare“ Lehre „unanstössig, freilich in melius“ gedeutet hat; das ist interessant, weil vielleicht Mel. bester Schüler ihn gerade

Diese in seelsorgerlichem Interesse vorgenommene Verschiebung des Tones, — also ein mehr formales Moment, — die aber keine wesentlichen Aenderungen der Sache mit sich bringt, bildet das erste Hauptcharakteristikum der Entwicklung der Mel. Auffassung von der Bekehrung. Als das andere — materiale — Charakteristikum muss das allmähliche Hineinarbeiten der Aristotelischen Psychologie in die Behandlung des Problems gelten. Es ist zweifellos ein gewaltiger, auch theologisch nicht zu unterschätzender Unterschied[1], wenn Mel. hiermit die anfangs behauptete Identität von „cor", d. h. den Affekten und der „voluntas" später in zwei selbständige Vermögen, ein formales und ein materiales auseinander treten lässt, wenn der „animus compos affectuum" (s. S. 21/2) sich aus einem „beneficium Christi" (1521) in ein Vermögen der natürlich-rationalen Ausstattung des Menschen verwandelt. Dies neue Vermögen ist der „appetitus supremus", an dem neben seiner tatsächlichen Isolierung gegenüber den Affekten, p o s i t i v seine organisatorische Ueberordnung über die Affekte und den Haushalt des geistigen Lebens überhaupt, n e g a t i v sein totales Unvermögen, neues selbsttätig zu produzieren, interessierte (s. seine dreifache Ohnmacht S. 116). Allein — und darum stellten wir dies Moment erst als zweites Charakteristikum hin —, 1) hatte Mel. schon in seinen Anfangsjahren das Prinzip der Identität nicht reinlich durchgeführt, — die libertas in externis musste das Einfallstor werden für die recht verstandene libertas in internis —; die spätere Zeit der Trennung war schon hier, auch durch sonstige Anzeichen, deutlich signalisiert, und

---

nach dem Obigen r i c h t i g verstanden haben kann.

[1] Seit 1529 erfolgte die Hineinbeziehung der Aristotelischen Psychologie theoretisch, seit 1532 praktisch. — Diese Resultate können daher hinsichtlich des ersten wie des zweiten Punktes im Rahmen der üblichen Periodisierung der Mel. Theol. bleiben, sofern das erste Interesse 1527 mit den Kol.-Br.-Scholien, das andere 1532 mit dem Röm.-Br.-Comm. hervortritt. Die W e r t u n g dieser Einschnitte bleibt dennoch eine verschiedene gegenüber sonstigen Darstellungen (s. o.).

2) hatte diese Einflechtung der Psychologie des Aristoteles keine Beziehung auf das eigentliche Centrum unserer Frage. Die Rückkehr zu Aristoteles brauchte schon nach Aussagen von 1521 (s. S. 26) keine Schwenkung zu Pelagius hin zu sein, und wurde es auch tatsächlich nicht[1]. Mel. hatte in Aristoteles anfangs das Gespenst der pelagianisierenden Scholastik gesehen; und erst allmählich war er so unbefangen geworden, einzusehen, dass Aristoteles sich in seinen formalen Vorzügen sehr wohl zu einer Säule im Allerheiligsten der Theologie eigne. Die unpsychologische Bibelsprache ersetzte er durch ganz reelle, fachmännische, psychologische Substruktion. Diese Willenspsychologie hatte nun allerdings auch zu einem „Synergismus“ geführt (s. S. 126 ff.), aber zu einem lediglich formalen im Sinne einer dem natürlich-rationalen Menschen möglichen Entscheidung über ein monergistisch von Gott gewirktes neues Leben in seinem Bewusstsein. Der grundlegend monergistische Charakter der Bekehrung wurde dadurch nicht berührt. Der Ausgangspunkt für diese materiale Aenderung war Mel. Ueberzeugung von der Richtigkeit und Brauchbarkeit der aristotelischen Psychologie, wenngleich auch das faktische Resultat der Tendenz des ersten Interesses, nämlich zu vergeschichtlichen und zu vermenschlichen, gleichkam. Diese damit verbundene Befriedigung seiner pädagogischen Absichten wird ihn bestärkt haben in der Einflechtung des Aristoteles. Diese sind daher letztlich das eigentliche Leitmotiv für die „Veränderungen“ dieses Teiles der Mel. Theologie. Ich möchte sie besonders darum lieber „pädagogisch“, nicht „ethisch“ nennen, (s. im einzelnen die Arbeit selbst), weil diese letztere Bezeichnung zu leicht, und hier ohne Recht, den Anschein eines dahinter stehenden wissenschaftlich-theoretischen Prinzipes erweckt, in unpraktisch-ge-

[1] Mel. hätte mit einer Aenderung der Terminologie s t e t s so reden können wie Röm.-Br.-Annot. 1522 G i i j: voluntas ea pars est quae proprie mortificatur, ergo non potest cum Spiritu Sancto cooperari.

lehrte Sphären hinüberzuführen droht, und auch weil das Hervorkehren einer ethischen Tendenz gewöhnlich — nach heutigem Begriffsverständnis, s. gleich Herrlinger, der dem „ethischen“ Ausbau eine „religiöse“ Vertiefung folgen lässt — auf Kosten eines religiösen Momentes geht: beides würde Mel. Gewalt antun. —

Diese Ergebnisse sind auch für den „Menschen“ Mel. nicht ganz ohne Bedeutung; Mel. hat das Kunststück fertig gebracht, mit so verschiedenen Geistern, wie Luther, Erasmus, Aristoteles und Kalvin gute Freundschaft zu halten, in pietätvoller Bewunderung unbefangen stets weiter zu lernen, und doch in charaktervoller Selbstbehauptung mit aller Schärfe seine Anfangsüberzeugung, seine originale Auffassung der Bekehrung gegenüber Katholiken und Anabaptisten streng zu wahren. —

Duke University Libraries
D00705824Q

Date Due

MAY 25 '95
MAY 31 1995

DUKE-LSC
D00705824Q